



Universidade do Porto

Faculdade de Direito

Ana Catarina Sampaio Lima Pereira

DA (IN) JUSTIÇA SOCIAL: UM DIÁLOGO ENTRE AS TEORIAS DE JOHN RAWLS E AMARTYA SEN

Mestrado em Ciências Jurídico-Filosóficas

Trabalho realizado sob orientação da Professora Doutora Clara Calheiros

JULHO 2012

RESUMO

Este relatório tem como objetivo pensar a justiça através do pensamento de John Rawls e Amartya Sen, bem como evidenciar os pontos de acolhimento ou aperfeiçoamento do primeiro por parte do segundo, sem que, com isto, se pretenda oferecer uma mera síntese de ambos os pensamentos. É sim importante que se compreenda de que forma as ideias de um e outro convergem, apesar da evidente mudança de paradigma proposta por Sen.

Não obstante existirem outros autores que partiram da ideia de contrato social para desenvolverem as suas teorias, optamos por conferir especial relevo às orientações de John Rawls, uma vez que a *Ideia de justiça* do economista indiano, em parte se debruça sobre a obra mais badalada do filósofo, *Uma teoria da justiça*. De notar que só alguns pontos da obra de Amartya Sen foram seleccionados para análise, tendo em conta dois critérios: o primeiro tem a ver com o facto de se pretender confrontar as suas ideias com as de Rawls, pelo que se escolheu da obra aquela parte em que a confronto surge. O segundo prende-se com o facto de este relatório se inserir no âmbito da Filosofia do Direito, requerendo uma abordagem sobretudo filosófica da justiça social. Logo, e sendo Sen um prestigiado economista, muitos aspetos da sua obra foram preteridos, procurando evitar-se dar ao trabalho uma feição mais economicista e menos filosófica.

ABSTRACT

This report aims to think justice through John Rawls and Amartya Sen, as well as highlight the points of perfecting of the first by the second, not intending with this to offer a mere synthesis of both thoughts. It is therefore important to understand how the ideas of one and the other converge, despite the obvious paradigm shift proposed by Sen. Despite there are other authors who started from the idea of social contract to develop their theories thereafter, we chose to give special attention to the guidance of John Rawls, since the concept of justice of the Indian economist partially focuses on the most talked about work of the philosopher "A Theory of Justice". Note that only a few points of the work of Amartya Sen were selected for analysis, taking into account two criteria: the first has to do with the fact that we pretend to confront his ideas with those of Rawls, having therefore chosen the part of his work in which the controversy appears. The second relates to the fact that this report falls within the scope of Philosophy of Law, requiring a primarily philosophical approach to social justice. Therefore, and being Sen a prestigious economist, many aspects of his work were

passed over, in order to avoid giving this report a more economic perspective and a less philosophical one.

ÍNDICE

1 – INTRODUÇÃO	p. 5
2 – A DICOTOMIA ILUMINISTA E O CAMINHO ADOTADO POR AMARTYA SEN	p. 8
3 – DA JUSTIÇA SOCIAL: SEU SIGNIFICADO E ORIGENS	p. 11
3.1 – Uma noção	p. 11
3.2 – Raízes	p. 13
4 – DE JOHN RAWLS A AMARTYA SEN: UMA TEORIA DA JUSTIÇA E UM SEGUNDO OLHAR SOBRE A MESMA	p. 16
4.1 John Rawls e a sua <i>Teoria da Justiça</i>	p. 16
4.1.1 Alguns conceitos relevantes: A sociedade bem ordenada. A estrutura básica da sociedade. O conceito de instituição. O modelo de pessoa em Rawls. Os bens primários.	p. 19
4.1.2 Para lá do utilitarismo	p. 25
4.1.3 A posição original e o véu da ignorância	p. 28
4.1.4 Os princípios da justiça rawlsianos	p. 35
4.1.4.1 A prioridade conferida à liberdade	p. 42
4.2 Amartya Sen: um segundo olhar sobre a <i>Teoria da justiça</i>	p. 45
4.2.1 De volta ao utilitarismo	p. 48
4.2.2 Os problemas inerentes à ideia de posição original. Uma alternativa.	p. 52
4.2.3 A igualdade e o papel das liberdades	p. 60
4.2.3.1 Bens primários vs liberdades	p. 60
4.2.3.2 Oportunidades e capacidades: conceitos ínsitos no conceito de liberdade	p. 63
5 – UM BALANÇO/CONCLUSÃO	p. 67
6 – BIBLIOGRAFIA	p. 73

1 - INTRODUÇÃO

“Não há nada que seja mais finamente percebido e sentido do que a injustiça.”¹

Quando nos propomos a discutir algo como a justiça, somos como que obrigados a constatar que ela é um caminho sem fim a percorrer. Ela é, na verdade, uma *constante e perpétua vontade*, e assim irá ser sempre. Ao contrário das ciências exatas, o Direito (e, por conseguinte, a justiça), percorrerá a sua viagem sem nunca poder dar-se ao luxo de um *non liquet*.

O problema surge dada a dificuldade de identificação do justo num ambiente social que abarca uma pluralidade de indivíduos, comportamentos e doutrinas diversificadas.

A preocupação com a existência de uma sociedade justa é comum aos autores aqui em estudo², podendo, no entanto, afirmar-se que os pontos de partida de um e outro são bastantes diferentes, sendo, como consequência, o caminho trilhado na busca da justiça, também ele díspar. Enquanto John Rawls em *Uma teoria da justiça* parte da necessidade de encontrar os arranjos e instituições perfeitas logrando alcançar uma sociedade dotada de perfeita justiça, Amartya Sen parte do diagnóstico da justiça superável. A obra do economista em análise, neste relatório, é a sua recente *Ideia de justiça*.

A conceção de justiça adotada por este último mantém os mesmos valores políticos – liberdade, igualdade, solidariedade e eficiência – encontrados nas teorias contratuais clássicas; no entanto, e em oposição a essas mesmas teorias de cariz contratualista que procuram alcançar a completa e perfeita justiça, Sen surge questionando se não valerá a pena optar por colocar a nú as injustiças superáveis e lutar por essa mesma superação.³ Seguindo o exemplo do economista, Martin Luther King não teria combatido a supremacia branca se não tivesse dado conta das injustiças evidentes que podiam ser vencidas.⁴ De facto, não é difícil

¹DIECKENS, Charles – *Grandes Esperanças apud* SEN, Amartya - *A ideia de justiça*, Edições Almedina S.A., Coimbra, 2010, p. 9.

²John Rawls nasceu no dia 21 de fevereiro de 1921 em Baltimore – estado de Maryland nos Estados Unidos da América - e faleceu no dia 24 de novembro de 2002, integrando o leque de autores contemporâneos considerado por muitos o principal filósofo do século XX. Teórico da democracia, lecionou em Harvard.

Amartya Sen é um prestigiado economista indiano nascido a 3 de novembro de 1933 na cidade de Santiniketan. Foi recentemente laureado com o prémio de ciências económicas em memória de Alfred Nobel (1998).

³Cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 9: “O que nos toca, e é razoável que o faça, não é dar-mos conta que o mundo fica aquém de um estado de completa justiça – coisa de que poucos têm esperança -, mas o facto de que, à nossa volta existam injustiças manifestamente remediáveis e que temos vontade de eliminar.”

⁴A este propósito cf. KING, Martin Luther – *Carta de uma prisão em Birmingham*, <http://www.ordemlivre.org/2009/02/carta-de-uma-prisao-em-birmingham/>, última consulta em 10/07/2012: “Injustiça em qualquer lado é uma ameaça à justiça em todo o lado”; “... é desafortunado o facto de uma cidade

concordar com a afirmação de que o mundo está repleto de injustiças remediáveis e que, esse remedeio, sendo feito “aqui e ali”, poderá desembocar num nível de justiça muito superior àquele que porventura se alcança quando o objetivo primeiro e último é atingir a perfeição e sociedades cem por cento justas, sem espaço para lacunas.

Em *Uma teoria da justiça*, John Rawls oferece um conjunto de princípios que, uma vez adotado, permitirá a existência das tão almejadas instituições ideais, o que implica a exigência de comportamentos, por parte da sociedade, que permitam o funcionamento das mesmas. Já Amartya Sen desvia a sua atenção para “as vidas que as pessoas conseguem ir construindo”, em vez de se focar apenas e tão intensamente nas instituições propriamente ditas. Ora, ao passo que Rawls negligencia de algum modo os comportamentos individuais e coloca a tónica nas instituições - por entender que o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade e o modo como elas distribuem os direitos e os deveres fundamentais, determinando a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social - Sen presenteia-nos com uma perspetiva que trata os princípios de justiça em ligação com as vidas e liberdades das pessoas envolvidas, não obstante admitir que as instituições desempenham um papel instrumental significativo na busca do justo.

É importante referir que Amartya Sen não propõe uma teoria da justiça alternativa à teoria rawlsiana até porque o seu pensamento é, em vários pontos, tributário do pensamento do filósofo.⁵ No entanto, também não se deve rotular Sen de discípulo de Rawls, uma vez que as suas ideias parecem por vezes retiradas de fundamentos anteriores à própria teoria do filósofo norte-americano, oriundos de Adam Smith.^{6 7}

O que motiva esta discussão é o facto de a maioria dos teóricos contemporâneos que refletem sobre a justiça se preocuparem essencialmente em identificar quais os arranjos sociais perfeitamente justos, em vez de clarificarem a forma como diferentes realizações de

estruturada sobre um poder branco não ter deixado alternativa para a comunidade negra”; “Os negros sofreram injustiças grosseiras nos tribunais, ficaram por resolver mais bombardeamentos em casas e igrejas de negros do que em qualquer outra cidade da nação.”

⁵Cf. SEN, Amartya - *ob. cit.*, p. 97: “...não posso começar esta crítica sem primeiro reconhecer como o meu próprio entendimento da justiça – e da filosofia política em geral – foi influenciado por tudo quanto dele aprendi, além de dever mencionar a enorme dívida que todos temos para com Rawls por ter revitalizado o interesse da filosofia pelo tema da justiça.”

⁶Cf. GARRIDO, Pablo Sánchez – *Raíces intelectuales de Amartya Sen: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2008, p. 233: “... Amartya Sen reconoce tener una especial deuda intelectual con Adam Smith. Esta influencia afecta a puntos esenciales y constitutivos de su pensamiento, como, por ejemplo, a su enfoque de las capacidades; pero también a su concepción sobre la naturaleza y vínculos de la Ética, la Política y la Economía y a su interpretación sobre la influencia de las ideas filosóficas en la Historia del Pensamiento Económico y Político.”

⁷Adam Smith foi um economista e filósofo escocês do século XVIII, século atravessado pelo Iluminismo, sendo considerado um dos principais teóricos do liberalismo económico.

justiça podem ser comparadas e avaliadas, seguindo, por norma, o mecanismo do hipotético contrato social perfilhada por Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Rousseau (1712-1778) e Kant (1724-1804) e John Rawls (1921-2002).⁸ O contratualismo clássico assume assim várias vertentes, fruto das diferentes características e particularidades que cada um dos autores lhe atribuiu. No entanto, todas as teorias sustentam que o artifício do contrato social é o procedimento mais adequado para identificar os direitos e deveres dos membros de uma sociedade.

Contrastando com esta linha de pensamento, encontramos, entre outros, filósofos – cujo pensamento não iremos abordar – como Adam Smith (1723-1790), Condorcet (1743-1794), Bentham (1748-1832), Marx (1818-1883) e John Stuart Mill (1806-1873) – séculos XVIII e XIX – que partilhavam o interesse em estabelecer comparações entre os diferentes tipos de vida que as pessoas podiam levar, deixando-se influenciar tanto pelas instituições como pelo real comportamento dessas mesmas pessoas. Estes teóricos apresentam diversas versões do pensamento dito comparativo, partilhando a preocupação com as realizações sociais, isto é, aquelas que resultam de instituições reais e de comportamentos reais. Todos eles se baseiam em comparações entre sociedades existentes ou com grande probabilidade de virem a existir, ao invés de se concentrarem em questões transcendentais.

Este trabalho de investigação situa-se no âmbito da filosofia política, cujo objetivo é conceber uma filosofia prática.

⁸No âmbito do contrato social, as obras mais relevantes destes autores, são, respetivamente, *Leviatã*, de 1651, *Dois tratados sobre o governo*, de 1689, *Do contrato social*, de 1762 e *Uma teoria da justiça*, de 1971.

2 - A DICOTOMIA ILUMINISTA E O CAMINHO ADOTADO POR AMARTYA SEN

Não restam dúvidas de que o Iluminismo⁹, período caracterizado por transformações de fundo a nível económico, social e político, foi o período de importantes impulsos no que respeita à discussão sobre a justiça social. Com a finalidade de elevar a um nível superior o poder da razão, foram introduzidas ideias como o intercâmbio cultural e a luta contra os abusos da Igreja e do Estado.

O domínio da razão sobre a visão teocêntrica que dominava a Europa da Idade Média, a ascensão do pensamento racionalista e do espírito científico foram as bases para que o Homem passasse a buscar respostas que, até então, eram justificadas apenas pela fé.

Neste contexto, são facilmente identificáveis duas principais linhas de pensamento já referidas anteriormente: o institucionalismo transcendental¹⁰ e uma variedade de perspectivas comparativas.¹¹

O institucionalismo transcendental visa, segundo Sen, através de arranjos institucionais justos, alcançar a justiça perfeita, sendo que o epicentro deste pensamento não passa por encontrar alternativas menos injustas nem por qualquer comparação entre o justo e o injusto, mas sim por chegar a uma perfeição institucional (como se fosse possível, *ab initio*, afastar qualquer possibilidade de injustiça). Não analisam sociedades que existam de facto e estas, no ponto de vista de Amartya Sen, poderão sempre ficar aquém da perfeição.¹²

Tal linha de pensamento relaciona-se claramente com o modo de pensar contratualista, (cujo mote foi dado por Thomas Hobbes, mas que foi seguido por filósofos como Rousseau, John Locke, Immanuel Kant e John Rawls), uma vez que o conceito de contrato social tem que ver com uma alternativa ideal necessária para evitar o caos na sociedade. Os contratos

⁹Período/movimento cultural levado a cabo por intelectuais do século XVIII e XIX. Foram iluministas de renome, por exemplo, Bento Espinosa, John Locke, Montesquieu, Voltaire, Benjamin Franklin, Buffon, David Hume, Rousseau, Adam Smith, Kant.

¹⁰A expressão “institucionalismo transcendental”, que aqui adotamos, é inúmeras vezes utilizada por Amartya Sen para referir-se às teorias do contrato social. A palavra “transcendental” representa a ausência de tempo e de espaço, isto é, as condições sob as quais o contrato social se consuma (numa posição original sob o véu de ignorância).

¹¹Cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 45: “A distância que separa (...) o institucionalismo transcendental e a comparação centrada em realizações, é digníssima de nota.”

¹²Cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 43: “ao tentar encontrar a perfeição, o institucionalismo transcendental aposta, a título primário, em tentar que as instituições sejam as certas, não se ocupando directamente das sociedades efectivas que, em última análise, possam acabar por emergir.”; “...ao discorrer sobre as consequências prováveis que adviriam das instituições – isto é, acaso um institucionalista transcendental opte por comentá-las ou quando o decida fazer –, abraçam-se certas suposições comportamentais que hão-de ser uma ajuda para o funcionamento das instituições que venham a ser escolhidas.”

invocados por autores como estes têm como principal objetivo escolher instituições justas e, portanto, ideais. Todavia, Amartya reconhece que Rawls teve já alguma preocupação com imperativos morais e políticos implicados nos comportamentos analisando as normas desses mesmos comportamentos.¹³ Assim, a par da preocupação com os princípios da justiça que devem regular uma sociedade bem ordenada, Rawls supõe que os membros de uma qualquer sociedade agem segundo a justiça e fazem a sua parte para propiciar a preservação das instituições. Isto significa que o estudo deste autor é mais abrangente porquanto não deixa de lado, a par das instituições certas, os comportamentos que se seguirão.

Por sua vez, as perspetivas comparativas, apesar da sua pluralidade¹⁴, partilham o objetivo de ultrapassar as meras indagações do tipo transcendental, isto é, deixam-se influenciar não só pelas instituições, mas também pelo real comportamento dos membros da sociedade e interação social. As duas tradições partilham ainda a confiança na razão e invocam a necessidade da discussão pública.

John Rawls, claramente inspirado pelo institucionalismo transcendental por recorrer ao mecanismo do contrato social, provocou uma transformação de monta na filosofia política, resgatando-a de uma fase de esquecimento. Com a sua obra, *Uma teoria da justiça*, pretendeu um aperfeiçoamento das teorias contratualistas: se por um lado os seus princípios de justiça se definem a partir da sua relação com as instituições justas, por outro não ignora as normas que devem reger os comportamentos adequados.¹⁵

Amartya Sen propõe-se a uma análise inovadora, mas que, sem dúvida, parte do mesmo ponto de partida dos autores que perfilham a tradição comparativa, pois que envereda por um caminho que privilegia as realizações efetivas das sociedades sem se concentrar apenas na escolha das instituições.¹⁶ Ora, Sen reconhece a importância das instituições do

¹³Exemplo disso é o mecanismo do equilíbrio refletido, explicado adiante.

Neste sentido cf. SEN, Amartya, *ob. cit.*, p. 44: “Ao sugerir a necessidade daquilo a que chama “equilíbrio reflexivo” (“reflexive equilibrium”), Rawls enxerta a na sua análise social a necessidade de que cada um submeta os seus valores e prioridades a um escrutínio crítico. (...) na análise rawlsiana, as “instituições justas” aparecem identificadas com a presunção de uma efectiva conformidade da conduta com as regras de comportamento mais apropriadas.”

¹⁴Neste relatório, abordamos a “teoria da escolha social”, a disciplina que Amartya Sen defende e que pertence à linha de investigação que privilegia as perspetivas comparativas.

¹⁵Cf. RAWLS, John - *Uma teoria da justiça*, Editorial Presença, Lisboa, 1993, p. 33: “O meu escopo é apresentar uma concepção da Justiça que generaliza e eleva a um nível superior a conhecida teoria do contrato social, desenvolvida, entre outros, por Locke, Rousseau e Kant.”

¹⁶Cf. SEN, Amartya - *ob. cit.*, p. 57: “... a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem efectivamente viver. A importância das vidas dos homens, das experiências e realizações não podem ser suplantadas pela informação que nos chega sobre instituições existente e regras que funcionam. As instituições e as regras, são, com certeza, de grande importância (...) todavia essa que é a realidade vigente e realizada vai muito mais além do quadro puramente organizacional, e inclui em si as próprias vidas que as pessoas conseguem - ou não conseguem - viver.”

ponto de vista das influências que exercem sobre uma sociedade, mas, considera que a realidade vai muito mais além do quadro puramente organizacional, passando pelas particularidades que caracterizam a vida de cada um. Para o autor, a mobilização que se dirige ao alcance da justiça não se deve traduzir numa busca de sociedades perfeitamente justas, mas sim na eliminação de certas combinações ultrajantes.

O autor indiano ressalva que o distanciamento formal entre uma e outra perspectiva não implica necessariamente uma rejeição absoluta da opção transcendental. Tal como Sen afirma,

“...pode bem acontecer que haja qualquer conexão menos óbvia, ou seja, qualquer relação entre o que é transcendental e o que é comparativo capaz de fazer da perspectiva transcendental o caminho certo para realizar as avaliações comparativas. (...) mas já é desprovida de fundamento a tentação de acreditar que toda a teoria transcendental tem de trazer consigo, no seu próprio corpo teórico, um qualquer alicerce ou travejamento justificativo que também viesse ajudar à resolução de todas as questões comparativas.”¹⁷

¹⁷Cf. SEN, Amartya - *ob. cit.*, p.152.

3 – DA JUSTIÇA SOCIAL: SEU SIGNIFICADO E ORIGENS

“Estender o direito a todos os indivíduos e a todas as classes, transformar o direito actual, de capitalista e burguês, em direito do trabalho, do operário; alargá-lo para que também sejam amparados os menores, os inválidos, as mulheres, os pobres, os fracos; enfim, manifestar em todo o seu poder de irradiação a força protectora do direito – tal é o elevadíssimo fim moral e social que colima o sistema.”¹⁸

3.1 Uma noção

O direito, tal como a medicina, a matemática, a filosofia, entre outros ramos do saber, tem uma história, tem raízes. Esta história pode definir-se como “a disciplina que descreve e explica as instituições e a vida jurídica do passado, nos seus múltiplos aspectos normativos, práticos, científicos e culturais.”¹⁹ Ela tem uma enorme importância mas apenas se conseguirmos ser capazes de admitir que nada é imutável, muito menos quando nos encontramos neste campo movediço que é o direito. Assim é dado se aplicar em sociedades também elas mutantes, com exigências que se distinguem no tempo e no espaço. Do direito romano até aos dias de hoje muita coisa mudou, “nos cuesta creer cuánto la «lógica» oficial de la ciencia del derecho (particularmente en los países que habían adoptado el derecho romano) ha permanecido enmutable desde el Digesto de Justiniano hasta nuestros días.”²⁰ Defendemos ainda que a atividade humana necessita, a par das normas jurídicas, de normas morais e de trato social. Assim, é indispensável um esforço no sentido de integrar no pensamento jurídico tradicionais instituições novas e imprevistas que vão surgindo, de conciliar os conceitos jurídicos já consagrados com a realidade da vida atual, dotada de versatilidade e de uma exigência de pensamento rápido, aberto e receptivo a sucessivas alterações e adaptações.

E é aqui que surge o conceito de direito e justiça social, também ele amplo, controverso, difícil de definir e que se distingue da comumente designada por justiça particular.²¹ A justiça social afigura-se como uma nova conceção de justiça, chamada a

¹⁸VALLADÃO, Haroldo, *A justiça social e o direito internacional in Estudos em memória do Professor Doutor Paulo Cunha*, Tipografia Guerra, Lisboa, 1989, p. 43.

¹⁹COSTA, Mário Júlio de Almeida - *História do Direito Português*, Edições Almedina S.A., 5ª edição revista e atualizada, Coimbra, 2009, p. 26.

²⁰Cf. GURVITCH, Georges - *La idea del derecho social*, Editorial Comares, S.L., Granada, 2005, p. 6.

²¹Cf. FERNANDES, Sérgio Fernando Ferreira - *Justiça particular e justiça social*, Tese de mestrado em Ciências Jurídico-Filosóficas, Porto, Setembro 2010, p. 6: “Enquanto virtude propriamente social, a justiça

resolver questões de injustiça social não passíveis de serem resolvidas pela justiça *tout court* e que, por norma, colocam em perigo a dignidade da pessoa humana. Assim, e dada a evidente identificação do Direito com o fim de atribuir a cada um aquilo que é seu, identificar-se-á com uma justiça social que pretenda atribuir a cada um aquilo que lhe é devido pelo simples facto de ser um sujeito com dignidade.²²

Não obstante reconhecermos a sensibilidade da expressão e as dúvidas que o seu significado coloca, nos dias que correm e dentro das comunidades políticas e estaduais, entendemos que a justiça social se afigura como necessária para intervir aquando da existência de desequilíbrios internos da comunidade que possam causar prejuízo às classes menos abastadas. Pretende-se assim favorecer os interesses destas mesmas classes propiciando uma maior coesão, podendo ainda tornar a comunidade economicamente mais competitiva ou militarmente mais forte. Desta definição facilmente concluímos que a justiça social persegue fins de carácter essencialmente político²³, usada num contexto político-ideológico.

Nas palavras de Georges Gurvitch, o direito social “es un derecho autónomo, que integra de forma objetiva cada totalidad activa real, que encarna un valor positivo extratemporal. Este derecho se deriva directamente del «todo» en cuestión para regular su vida interior, independientemente del hecho de que este «todo» este organizado o in-organizado”²⁴ sendo que o «todo» se traduz num sistema dinâmico dentro do qual os elementos do individual e do universal tendem a fundir-se; daí que, integrar um membro equivale a fazê-lo participar neste todo, iniciando relações de comunhão e fusão com outros membros.

Ora, isto significa que o direito social precede a existência de qualquer organização do grupo, constituindo-se este com recurso à colaboração entre os membros, não se verificando qualquer relação hierárquica e/ou de dominação entre os mesmos. Assim, numa primeira fase, não se expressa de forma organizada porque a própria organização do grupo é penetrada por este direito, isto é, presidida por ele.

particular, que se debruça sobre o justo, não se confunde com a justiça social (moral, política), sendo aquela um prius, um princípio e, nessa medida, diverge (...) da justiça social.”

²²Cf. FERNANDES, Sérgio Fernando Ferreira - *ob. cit.*, p. 6.

²³É importante ter presente a ideia de que apesar da justiça social ter um carácter eminentemente político não raras vezes comum a um grande número de membros da comunidade, não se confunde com a justiça *tout court*.

A este propósito ver D'AGOSTINO, Francesco - *Justiça - elementos para uma teoria*, Princípia Editora, Lda., Cascais, 2009, p. 32 a 34.

²⁴GURVITCH, Georges - *ob. cit.*, p.19.

3.2 Raízes

Quando tentamos entender o que é, na realidade, a chamada justiça social, devemos primeiro indagar o porquê deste conceito ter surgido e em que contexto. Só assim será possível perceber a sua importância, o seu papel nas sociedades e as consequências da sua inexistência.

O termo *direito social* aparece associado ao direito natural uma vez que é no contexto da Escola do Direito Natural²⁵ (séculos XVII e XVIII) que surge pela primeira vez, mais precisamente designado por *direito social natural*. No entanto, trata-se de um conceito posteriormente adotado pelos próprios positivistas.^{26 27}

Um outro acontecimento histórico que se relaciona diretamente com o surgimento deste direito social, com a evocação dessa justiça que socializa o direito, é a Revolução Industrial.²⁸ As inúmeras alterações tecnológicas que esta revolução implicou provocaram mudanças de fundo no processo produtivo, a nível económico e também a nível social. A combinação do liberalismo económico com o capitalismo fez com que na área do direito do trabalho surgissem novos desafios e uma enorme necessidade de suprir injustiças relacionadas com as condições de trabalho e salários. Esta conjuntura propiciou a existência de privilegiados que, regra geral, pertenciam à burguesia, então triunfante.

O facto de os meios de produção e distribuição serem de propriedade privada – transmissível em vida e por morte - e com fins lucrativos, de as decisões relacionadas com a oferta, preços e investimento não serem feitas pelo governo, levou inevitavelmente ao

²⁵Cf. CUNHA, Paulo Ferreira da - *Síntese de Filosofia do Direito*, Edições Almedina, S.A., Coimbra, 2009, p. 126 a 127: "... o Direito Natural não é estático, abstracto e dedutível de um princípio racional."; "Não se deve confundir Direito Natural com jusnaturalismo. Aquele é tido como uma realidade, uma dimensão da realidade jurídica, este é a interpretação ou a doutrina sobre essa realidade. E há, claramente, muitos jusnaturalismos."; p. 143 a 145: "Em sentido lato ou latíssimo podem considerar-se" jusnaturalistas" (...) todos os autores e correntes que defendam o pluralismo jurídico no sentido de uma ontologia e uma normogénese não exclusivamente positivas (...) considerando existir formas de Direito extra-voluntárias, e sobretudo apelando para dimensões mais altas e mais fundantes do direito positivo como as expressas pelos sintagmas direito vital, direito divino, natureza das coisas, etc; "Já os jusnaturalistas em sentido estrito ou rigoroso crêem numa dimensão (...) superior e fundante do Direito positivo, a que chamam normalmente de "Direito Natural"."; "O realismo jurídico clássico, ou a escola clássica do Direito Natural, ou jusnaturalismo clássico, é a concepção filosófica originária do Direito (...) procura o direito nas coisas e nas relações sociais axiologicamente correctas."

²⁶Cf. GURVITCH, Georges - *ob.cit.*, p.193: "... la idea del derecho social, elaborada bajo la protección del derecho natural, fue inmediatamente aplicada por nuestros autores al «derecho positivo» ..."; "El nacimiento de la idea del derecho social en la escuela del derecho natural no debe entonces comprometer esta idea, que es independiente del reconocimiento de un dualismo entre el derecho positivo y el derecho natural."

²⁷Cf. CUNHA, Paulo Ferreira da - *ob. cit.*, p. 137: "... os positivismos (que são vários também) crêem que o direito que está aí (na sociedade, na lei, ou na história), positivado, é o único direito e tudo o mais será, quanto muito, moral, ética, filosofia ou meros votos piedosos."

²⁸A revolução industrial teve o seu início durante o século XVIII no Reino Unido, mas logo se alastrou ao resto da Europa e mundo no século XIX.

surgimento de inúmeras questões sociais derivadas da injustiça constante que se gerou em torno da relação entre o trabalho e o capital. Em suma, o liberalismo assumiu uma forma exacerbada que desembocou em consequências opostas àquelas que foram pregadas. A tão almejada igualdade resultou em desigualdades gritantes, precisamente devido ao facto de se conferir o mesmo tratamento a pessoas diferentes e que se encontravam em situações também elas diferentes:²⁹

“O funcionamento do mercado, com a sua inexorável eficiência, encarregou-se de agravar as desigualdades sociais, colocando a maioria dos homens na contingência de tentar garantir a sobrevivência através da alienação do único bem que lhes restava – a capacidade para trabalhar. E muitas vezes nem isso era possível, dada a inexistência de quem estivesse disposto a adquiri-lo.”³⁰

O Estado foi então chamado a intervir no sentido de evitar certas desigualdades a favor das classes menos abastadas para, como já foi referido, aumentar e melhorar as potencialidades da comunidade em questão, propiciando a sua coesão e fortalecendo a sua economia. Reclama-se a sua função de zelar pelo bem estar dos seus cidadãos, garantindo que cada um recebe aquilo que merece, pretendendo-se uma distribuição mais justa dos rendimentos.

Concluiu-se pela necessidade de corrigir os princípios orientadores do liberalismo económico, reformulando-se consequentemente o próprio conceito de *justo*, e passou então a evocar-se a justiça social para aclamar a distribuição adequada quer das vantagens de cariz social, quer das perdas com o mesmo carácter.³¹ Claro está que toda esta mudança irá ter como consequência uma inevitável – mas necessária – restrição da liberdade.

²⁹Cf. CAUPERS, João - *Os direitos fundamentais dos trabalhadores e a constituição*, Livraria Almedina, Coimbra, 1985, p. 54: “... quando os liberais «descobriram» que todos os homens eram iguais, já uns tinham muito e outros nada. Ou, parafraseando ORWELL, «uns eram mais iguais do que os outros.»”; “A ideologia liberal funcionava como se, na véspera da entrada em vigor das normas jurídicas que inspirou, os homens se encontrassem todos na mesma situação relativamente à possibilidade de usufruir dos bens materiais. Ao Estado cumpriria apenas velar por que a corrida à apropriação dos bens decorresse dentro das normas, prevenindo os «desastres», ou, quando estes fossem inevitáveis, recolhendo os «destroços».”

³⁰Cf. CAUPERS, João - *ob. cit.*, p. 56.

³¹Cf. CAUPERS, João - *ob. cit.*, p. 58: “Será função da justiça social tentar compensar as vantagens resultantes destes privilégios, assegurando um mínimo de igualdade material.”

Esta conceção social do direito vem colmatar as falhas do liberalismo, tratando de forma distinta aqueles que são de facto distintos e se encontram – ou até já nasceram – em condições sociais também elas completamente díspares.^{32 33}

³² Isto mais não é do que fazer vingar a equidade face à justiça em sentido estrito. Neste sentido cf. RADBRUCH, G. - *Filosofia do Direito*, Arménio Amado Editor, 6ª Edição, Coimbra, 1997, p. 151 e seguintes.

³³ Um outro extremo encontramos no Socialismo que, ao pretender eliminar as próprias causas das desigualdades, isto é, a propriedade privada, imprescindível no contexto liberal. Neste sentido cf. RADBRUCH, G. - *ob. cit.*, p.151.

Passamos de um Estado passivo a um Estado que conforma as políticas públicas e que orienta oficialmente a economia.

4 – DE JOHN RAWLS A AMARTYA SEN: UMA TEORIA DA JUSTIÇA E UM SEGUNDO OLHAR SOBRE A MESMA

4.1 – JOHN RAWLS E A SUA TEORIA DA JUSTIÇA

“A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento.”³⁴

Para alcançar o objetivo deste trabalho, impõe-se uma análise das principais ideias caracterizadoras de John Rawls para, num momento posterior, as confrontar com o pensamento de Amartya Sen.

Claro está (e como já foi referido) que só apenas alguns pontos de contacto entre o pensamento dos dois autores foram selecionados para análise e confronto, pois muitas mais questões suscetíveis de serem discutidas existem. Ademais, e atentando no facto de este relatório se inserir no âmbito da Filosofia do Direito, a abordagem que se segue é sobretudo filosófica, não obstante Amartya Sen ser um reconhecido economista da atualidade. No entanto, a sua faceta filosófica é indiscutível: Sen é, para além de professor de economia, professor de filosofia.

Por seu turno, John Rawls gerou um dos maiores debates intelectuais do século XX e chegou mesmo a ser considerado o mais original e interessante filósofo político do século. Ao pretender formular uma base comum de justificação do justo optando por uma visão liberal, Rawls parte de uma noção de cultura pública e princípios básicos implicitamente reconhecidos, com o objetivo de chegar a uma conceção política de justiça passível de ser “abraçada” por uma diversidade de doutrinas e, portanto, adequada a um regime democrático. A essa conceção chamou de *justiça como equidade* (justice as fairness^{35 36}), defendendo que a justiça tem de ser vista sob a perspetiva das exigências feitas pela equidade, pretendendo-se que ela se apresente como anterior ao desenvolvimento dos princípios da justiça. Assim, os princípios mais indicados a aplicar numa sociedade seriam aqueles que tivessem gerado

³⁴Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 27.

³⁵O termo fairness traduz o objetivo de manter uma condição de equidade que deve ser interpretada como querendo dizer imparcialidade na emissão de juízos.

³⁶Cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 99: “Fairness é a pretensão de evitar qualquer parcialidade nas nossas avaliações, levando também em devida conta os interesses e preocupações dos demais; e, em particular, é necessário que se evite ser influenciado pelos nossos próprios interesses pessoais, ou então pelas nossas prioridades, excentricidades ou preconceitos.”

mútuo acordo aquando da sua formulação e eleição entre aqueles que o fizeram. Daqui facilmente se retira a conclusão de que esta justiça como equidade tem implícita a ideia de contrato social.³⁷ Contudo, e sendo certo que se socorre do mecanismo do contrato social tal como outros autores, não o faz para explicar a origem da sociedade nem para legitimar o poder político que nela vigora, mas sim para proporcionar uma conceção de justiça para a estrutura básica da sociedade.

Esta exigência de imparcialidade é bem visível na sua ideia instrumental de *posição original*, abordada mais adiante.

John Rawls recorre ao contrato social para expor a sua teoria; no entanto - e apesar das teorias contratualistas clássicas formuladas por Hobbes, John Locke, Rousseau e Kant visarem a justificação racional da existência do Estado e legitimação do poder político - Rawls pretende, tal como referido supra, elevar a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional de contrato social. Com efeito, a ideia de base proposta por Rawls, consiste na possibilidade de se chegar a um consenso acerca da justiça social, perguntando pelos princípios que gostaríamos que servissem de base à organização das instituições básicas da sociedade da qual nos tornaríamos membros. A identificação destes princípios não é nada mais, nada menos, que o tal exercício de equidade, com vista à escolha das instituições justas e necessárias a uma estrutura básica de sociedade, sendo que a sua escolha deve ser unânime.

Não será correto usar o termo *estado natureza* usado pelas teorias contratualistas clássicas, a não ser para expressar a ausência de acordo entre os indivíduos, uma vez que o pacto de Rawls pressupõe a natureza social dos indivíduos: eles são representantes ideais de cidadãos, isto é, membros de uma sociedade civil.

Na verdade, o filósofo norte-americano, após ter criado uma enorme expectativa com diversos escritos desde 1951, publica *Uma teoria da justiça* que acaba por ser inovadora, não no sentido de recorrer ao modelo contratualista, mas por abrir caminho para uma diferente forma de reflexão sobre os problemas morais e políticos, onde a justiça social assume um papel fulcral. Com efeito, e apesar de a obra datar de 1971, ela adapta-se na perfeição às questões que se colocam atualmente. Afinal, deparamo-nos diariamente com questões de cariz social que reclamam urgentemente uma intervenção. A pobreza é uma realidade, as desigualdades sociais são cada vez mais evidentes, a diferenciação de classes é cada vez mais gritante.

³⁷Cf. RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, Martins Fontes, São Paulo, 2003, XI.

Rawls pretende assim responder a problemas de foro distributivo, sendo que a questão central é “quais os princípios mais gerais que devem presidir à distribuição dos bens numa sociedade?”

4.1.1 – Alguns conceitos relevantes: A sociedade bem ordenada. A estrutura básica de sociedade. O conceito de instituição. O modelo de pessoa em Rawls. Os bens primários.

Numa fase inicial como esta, impõe-se a necessidade de explicar sucintamente o significado de alguns conceitos que frequentemente Rawls menciona e que consideramos ser uma espécie de conceitos-chave para a compreensão do restante trabalho.

No que concerne ao modelo de sociedade³⁸ adotado pelo autor, parte-se de um modelo de *sociedade bem ordenada*, fundamentada e articulada em torno de uma concepção pública de justiça.³⁹

Mas, em que consiste afinal esta sociedade bem ordenada, ou, na sua etimologia original, esta *well-ordered society*? A sociedade é bem ordenada se é concebida para aumentar o bem estar dos membros que a compõem e se é presidida por uma concepção pública de justiça. Neste modelo societário, cada um aceita (sabendo que os outros também aceitam) os mesmos princípios de justiça e onde as instituições básicas satisfazem esses princípios. Nesta situação, ainda que os sujeitos possam formular, uns contra os outros, pretensões demasiado exigentes, ainda assim reconhecem um ponto de vista comum a partir do qual serão decididas as respetivas pretensões.^{40 41 42} Claro está que, como o próprio autor

³⁸Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 28: “Admitamos (...) que uma sociedade é uma associação de pessoas, mais ou menos auto-suficiente, as quais, nas suas relações, reconhecem certas regras de conduta como sendo vinculativas e, na sua maioria, agem de acordo com elas.”

³⁹Cf., RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 346: “As pessoas colocadas na posição original devem partir do pressuposto de que os princípios escolhidos são públicos, pelo que têm de avaliar as concepções de justiça, tendo em vista os seus efeitos prováveis enquanto padrões que são objecto de reconhecimento geral.” No mesmo sentido, ALTABE, Maria Pilar González – *John Rawls: Una concepción política y liberal de la justicia*, Companhia Editora do Minho, S.A., 1ª Edição, Barcelos, 1993, p.7.

⁴⁰Neste sentido cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 346: “... é uma sociedade na qual todos aceitam os mesmos princípios da justiça, sabendo que os outros também os aceitam, e as instituições sociais básicas satisfazem esses princípios.”

⁴¹John Rawls volta a explicar este conceito em *Justiça como equidade: uma reformulação*, ob. cit., p. 11 e seguintes: “... trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também aceitam, a mesma concepção política de justiça (e portanto os mesmos princípios de justiça política). (...) esse conhecimento é mutuamente reconhecido: ou seja, as pessoas sabem tudo o que saberiam se a sua aceitação de tais princípios tivesse resultado de acordo público. (...) todos sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade – ou seja, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como elas interagem como sistema de cooperação – respeita esses princípios de justiça. (...) os cidadãos têm um senso normalmente efectivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos, e, de modo geral, agir de acordo com o que a sua posição na sociedade, com os seus deveres e obrigações, o exige. Numa sociedade bem ordenada, portanto, a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista aceite por todos, a partir do qual os cidadãos podem arbitrar suas exigências de justiça política, seja em relação a suas instituições políticas ou aos demais cidadãos.”

⁴²Cf., no mesmo sentido, POGGE, Thomas – *John Rawls: His life and theory of justice*, Oxford University Press, Inc., Reino Unido, 2007, p. 135 e ss.

reconhece, são raras as vezes em que as sociedades estão ordenadas desta forma ideal dada a dificuldade evidente de determinar aquilo que é justo e injusto, para além de que a própria escolha dos princípios que devem presidir à formação de qualquer sociedade é, por norma, pautada pela discórdia e discussão.

Mas, apesar do exposto, continua a ser verdade que os membros de uma sociedade reconhecem a necessidade de princípios basilares que definam direitos e deveres para que seja possível uma distribuição justa dos mesmos.⁴³

Decorrente deste conceito de *sociedade bem ordenada* surge um outro, o de *estrutura básica de sociedade*. Sucintamente, ela traduz-se no contexto social de fundo dentro do qual se desenrolam atividades dos seus membros. Traduz-se na forma como as instituições políticas e sociais interagem, na forma como se distribuem direitos e deveres.⁴⁴

Importa ainda, aqui chegados, clarificar desde já o significado que a palavra *instituição* assume ao longo da obra de Rawls: representa um sistema de regras que tem como finalidade atribuir posições e funções, e, consequentemente, direitos, deveres, poderes, imunidades. Tais regras ditarão quais as condutas permitidas e proibidas, bem como as consequências destas últimas. Rawls dá exemplos concretos do que sejam instituições, ou, nas suas palavras, “em sentido mais geral, de práticas sociais”⁴⁵, fazendo referência aos processos judiciais, parlamentos, mercados e sistemas de propriedade. Segundo o autor, uma instituição pode ser vista como um objeto abstrato ou como uma realização⁴⁶: como objeto abstrato, traduz-se numa possível forma de conduta expressa por um sistema de regras; como realização através da conduta e pensamento de certas pessoas em certos momentos e lugares, das ações prescritas por essas regras.

Não obstante ser o próprio autor a fazer esta distinção, ele mesmo considera que a instituição como objeto abstrato só faz sentido com a sua concretização, ou seja, a instituição

⁴³Cf. RAWLS, John – *Uma ideia de justiça*, ob. cit., p. 29: “Assim, os defensores das diferentes concepções da justiça podem, apesar disso, estar de acordo quanto ao facto de que as instituições são justas quando não há discriminações arbitrárias na atribuição dos direitos e deveres básicos e quando as regras existentes estabelecem um equilíbrio adequado entre as diversas pretensões que concorrem na atribuição dos benefícios da vida em sociedade.”

⁴⁴Cf. RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, ob. cit., p. 13: “... a estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no transcurso do tempo. A Constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia (...) bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da estrutura básica.”

⁴⁵Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 63.

⁴⁶Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 64.

abstrata só pode ser justa ou injusta consoante o é – ou não – a sua concretização real e efetiva:

“Uma instituição existe, em certo lugar e momento, quando as acções por ela prescritas forem regularmente executadas, de acordo com o entendimento público de que se deve obedecer ao sistema de regras que a define. Assim, as instituições parlamentares são definidas por um certo sistema de regras (ou, para admitir alguma variação, por uma família de sistemas). Estas regras enumeram certas formas de acção que vão desde, por exemplo, a realização de uma sessão do parlamento à votação de uma lei ou ao suscitar uma questão processual. (...) Uma instituição parlamentar existe num certo momento e lugar quando determinadas pessoas realizam as acções adequadas e desenvolvem essas actividades da forma exigida, reconhecendo de forma recíproca a convicção de que a sua conduta está de acordo com as regras com as quais se devem conformar.”⁴⁷

Grande importância assume, ligada a este conceito, a questão da publicidade das regras de uma instituição, pois que esta garante àqueles que dela participam, o conhecimento das suas limitações, criando-lhes expectativas fundadas daquilo que decorrerá das suas condutas. Ora, isto significa que os princípios da justiça – adiante explanados – se aplicam a estruturas sociais públicas, na medida em que o autor afirma que a estrutura básica da sociedade (onde se incluem as instituições) é um sistema público de regras, onde os sujeitos nelas implicados saibam o que as regras delas decorrentes lhes exigem.⁴⁸

Em suma, dentro da estrutura básica da sociedade, as principais instituições são as de uma democracia constitucional, escolhidas após a definição dos princípios que preside a esta seleção institucional. Após a escolha dos princípios, as partes realizam uma convenção constituinte, isto é, decidem acerca da justiça das diversas formas políticas e escolhem uma constituição. Esta sequência será melhor entendida adiante, a par da explicação do conceito de posição original e do véu da ignorância.

Importa esclarecer agora qual o tipo/modelo de pessoa que integra esta sociedade bem ordenada. Para o autor, a definição de pessoa é essencial para construir uma teoria da justiça

⁴⁷Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 64

⁴⁸Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 64: “Um sujeito que é membro duma instituição sabe o que é que as regras aplicáveis exigem dele e dos outros. Sabem igualmente que os outros também sabem disso, tal como sabem que ele o sabe e assim sucessivamente. É certo que esta condição nem sempre é preenchida quanto a instituições efectivamente existentes, mas tal constitui uma hipótese simplificadora razoável.”

que seja viável, bem como para caracterizar e manter uma ordem moral. Deve ser, contudo, um ideal moral possível de cumprir.

Assim, as pessoas do universo rawlsiano são pessoas morais no sentido em que possuem as duas faculdades (morais) necessárias para cooperarem entre si: a capacidade de ter um senso de justiça, isto é, de entender os princípios da justiça bem como a sua aplicação, agindo a partir deles^{49 50} e, a faculdade de formar a sua própria concepção de bem, ou seja, tentar atingir, de modo racional, uma concepção de bem.^{51 52 53}

A cooperação social reclama uma ideia de vantagem racional para cada membro da sociedade pois que exige a consideração de uma ideia de bem que seja querida por todos. A determinação de objetivos que possam ser partilhados por todos os cidadãos visa fazer com que o bem da sociedade se harmonize com o bem de cada um.

A acrescentar às características atrás referenciadas, os indivíduos que integram a sociedade bem ordenada são livres e iguais. Livres no sentido de se considerarem a si mesmos e aos restantes membros da sociedade como detentores da faculdade moral de ter a sua concepção de bem, – não obstante poderem, sustentando-se em razões racionais, modificarem

⁴⁹Neste sentido, cf. MOLLER, Josué Emilio – *ob. cit.*, p. 52.

⁵⁰Esta primeira faculdade moral acaba por traduzir-se na capacidade de agir com razoabilidade. Neste sentido, cf. LEHNING, Percy B. - *John Rawls: an introduction*, Cambridge University Press, Reino Unido, 2009, p.18: “The reasonable is the capacity that moral persons have to understand, to apply, and to act from (and not merely in accordance with) the principles of justice that specify the fair terms of social cooperation (persons have a sense of justice).”

⁵¹A segunda faculdade moral traduz-se na racionalidade dos membros da sociedade. Rawls parte do princípio que as partes contratantes são racionais, pois que, embora desconheçam as particularidades do seu plano racional de vida, sabem que têm um. Esta racionalidade consiste em, apesar de estarem sob o véu, deduzirem que preferem dispor de uma maior quantidade de bens primários do que menor, pois percebem que quanto mais quantidade desses bens possuírem, mais probabilidades terão de alcançar os seus fins, uma vez removido o véu. Tal preferência, pode, numa fase pós contratual, nem se verificar mas, sob o véu, é racional que prefiram uma maior quantidade de bens primários do que menor. Neste sentido, cf. LEHNING, Percy B., *ob. cit.*, p. 18: “The rational is the capacity that moral persons have to form, to revise, and to rationally pursue a conception of one’s good (expressed by a rational plan of life).”

⁵²Cf. RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, *ob. cit.*, p. 26.

⁵³A teoria de bem usada por Rawls a favor dos princípios da justiça é limitada ao essencial: teoria restrita de bem. O bem de uma pessoa é determinado por aquilo que para ela é o seu projeto de vida mais racional. Com esta noção restrita pretende-se “garantir as premissas relativas aos bens primários que são necessários para atingir os princípios da justiça.” Esta teoria é aplicada, por exemplo, para determinar quem são os indivíduos da sociedade mais abastados: são aqueles que possuem uma maior quantidade de bens primários (estando numa posição mais favorável a atingir os seus fins, a sua concepção de bem). John Rawls serve-se assim desta teoria restrita para introduzir a noção de “bem primário”. Distingue-se da teoria plena porque a primeira ocupa-se de escolher os bens básicos que justificam a existência dos princípios da justiça, enquanto que a segunda já tem esses princípios como adquiridos, usando-os para aferir dos restantes valores morais. Segundo o entendimento de Maria Pilar González Altable, a teoria plena tem aplicação apenas na vigência da sociedade bem ordenada já formada enquanto que a teoria restrita se verifica logo na situação contratual. A este propósito cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 305 e ss. e ALTABLE, Maria Pilar González – *ob. cit.*, 89 e 90.

essa mesma concepção, sempre que assim o entenderem⁵⁴ -, e ainda no sentido de se considerarem autorizadas a reivindicar acerca das suas instituições, intervindo na sua conformação com o fim de promover aquilo que consideram o bem.⁵⁵ Agora, e no que respeita à característica da igualdade, os cidadãos são iguais se “têm num grau mínimo essencial, as faculdades morais necessárias para envolver-se na cooperação social a vida toda e participar da sociedade como cidadãos iguais. Ter essas faculdades nesse grau é o que consideramos como base da igualdade entre os cidadãos como pessoas.”^{56 57} Consideram-se possuidores de um direito igual de determinar os termos do contrato social.

Por último, explanamos aquilo que Rawls pretende quando recorre à expressão *bens primários*. São aqueles bens que, *a priori*, um sujeito racional quer ter, sejam quais forem os seus desejos. Isto é, independentemente dos seus interesses e planos de vida, deduzimos que existem determinadas coisas que ele quer ter em maior quantidade relativamente a outras. Assim, quando possuem uma maior quantidade de bens primários, os membros da sociedade sabem que em princípio terão mais sucesso nas suas pretensões. São meios de carácter geral, aptos a permitir alcançar vários fins, imprescindíveis para a manutenção de uma vida humana digna.

O filósofo introduziu este conceito partindo do pressuposto que a sua distribuição equitativa permitiria aos cidadãos um melhoramento e o exercício das suas faculdades morais. O objetivo primordial é que haja uma distinção entre bens primários dos outros, chegando àqueles que são geralmente necessários como condições sociais meios polivalentes que permitam aos cidadãos buscar as suas concepções determinadas de bem e desenvolver e exercer as suas faculdades morais. Estes bens são, generalizando, direitos e liberdades, oportunidades e poderes, rendimento e riqueza. Pode ainda falar-se em bens primários

⁵⁴Cf. RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, ob. cit., p. 30: “ Isso não significa que, na sua concepção política, considerem a si mesmos como inevitavelmente comprometidos com o esforço de realizar uma determinada concepção do bem que afirmem num dado momento. Pelo contrário, enquanto cidadãos, são considerados capazes de rever e modificar essa concepção por motivos razoáveis e racionais, e podem fazê-lo se assim o desejarem.”

⁵⁵A este propósito cf. BIDEU, Jacques – *John Rawls y la teoría de la justicia*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000, p.41: “... Rawls recusa en redondo (...) toda consideración de un derecho natural trascendente e supuestamente dado en la intuición. Hace depender la cuestión del derecho a la de la posibilidad de un acuerdo universal.”

⁵⁶Cf. RAWLS, John – *A justiça como equidade: uma reformulação*, ob. cit., p. 27.

⁵⁷De notar que todo este conceito se aplica ao contexto de uma sociedade democrática.

naturais como a saúde, inteligência, imaginação.⁵⁸ Não são diretamente distribuídos pelas instituições, ao contrário dos bens primários sociais, mas são influenciados por elas.

Claro está que todos estes conceitos serão melhor entendidos adiante, dentro do seu contexto apropriado.

⁵⁸Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 69: “Outros bens primários há, como a saúde e o vigor, a inteligência e a imaginação que, que são naturais; embora a sua posse seja influenciada pela estrutura básica, não estão sob o seu controlo directo.”

4.1.2 – Para lá do utilitarismo

“O meu objectivo é produzir uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitário em geral e, portanto, às suas diversas versões.”⁵⁹

Apesar das diversas versões da corrente utilitarista, Rawls pretende elaborar uma teoria da justiça alternativa à corrente utilitária na generalidade.^{60 61}

O utilitarismo foi proposto originariamente por David Hume (1711-1776) mas, a consolidação do conteúdo desta corrente foi levada a cabo por Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873)⁶², tendo, no entanto, Henry Sidgwick (1838-1900), também utilitarista clássico, e quem, no entendimento de John Rawls, mais claramente formulou esta teoria.⁶³

Traduz-se em três pontos essenciais: em primeiro lugar, as ações devem ser consideradas como moralmente certas ou erradas em função das suas consequências. Depois, na avaliação dessas consequências, o que interessa é a quantidade de felicidade ou infelicidade gerada e, por fim, a felicidade de cada um tem o mesmo peso:⁶⁴

“A ideia central é a de que a sociedade está bem ordenada e, portanto, é justa quando as suas instituições principais estão ordenadas de forma a conseguir a maior soma líquida de satisfação, obtida por adição dos resultados de todos os sujeitos que nela participam.”⁶⁵

Esta corrente vê no princípio da utilidade⁶⁶ um fundamento da moralidade, preocupando-se essencialmente com a felicidade da maioria e não com a felicidade individual

⁵⁹Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 40.

⁶⁰O utilitarismo é uma doutrina vasta na Inglaterra e nos EUA. Tem sido adotada por pensadores como Adam Smith, Jeremy Bentham, Henry Sidgwick e John Stuart Mill.

⁶¹Rawls também estabelece comparações, para além do utilitarismo, com correntes como o intuicionismo e o perfeccionismo, que, no entanto, não iremos abordar.

⁶²Cf. RACHELS, James - *Elementos da Filosofia Moral*, Gradiva - publicações Lda., Lisboa, 2004, p. 152: Segundo John Stuart Mill, “A felicidade que forma o padrão utilitarista do que é correcto na conduta não é a felicidade do próprio agente mas a de todos os implicados. Entre a felicidade do agente e a dos outros, o utilitarismo exige que o agente seja tão estritamente imparcial como um espectador desinteressado e benévolo.”

⁶³Cf. RAWLS, John - *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 40 e, no mesmo sentido, LEHNING, Percy B.- *ob. cit.*, p.17.

⁶⁴RACHELS, James, *ob. cit.*, p. 151.

⁶⁵Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 41.

⁶⁶Aqui está desenvolvida a questão do princípio da utilidade clássico mas, na sua obra, Rawls também combate o princípio da utilidade média. Apesar de o considerar preferível relativamente ao princípio clássico, o autor ainda assim opta pelos dois princípios da justiça. A diferença entre os princípios clássico (utilidade total) e o da utilidade média reside basicamente no facto de, este último, não se limitar a medir a felicidade de cada indivíduo

de cada um. Ora, a singularidade de cada indivíduo é negligenciada em prol do grupo, em que a felicidade é entendida como *prazer* ou a *ausência de dor* e a infelicidade como *dor* ou *privação do prazer*.

Assim, do prisma utilitarista, a realização da justiça traduz-se na maximização do bem estar, revelado através de um hipotético observador racional, compreensivo e imparcial que, por sua vez, se identifica com os desejos dos membros da sociedade e os experimenta como se fossem seus e sem que tenha importância o modo como essa soma de satisfações é distribuída.

De notar que Rawls, apesar de se pronunciar claramente contra esta corrente de pensamento, a reconhece como plausível e atraente, num primeiro contacto.

Com efeito, se cada homem, isoladamente, ao perseguir os seus interesses pessoais pode “medir” os seus ganhos e perdas e impõe por vezes sacrifícios a si mesmo para, posteriormente, obter uma maior vantagem (em relação àquele sacrifício pelo qual optou), a sociedade, enquanto grupo, pode seguir precisamente o mesmo raciocínio, impondo sacrifícios aos seus membros que depois resultem em maiores vantagens para o todo que a compõe.⁶⁷ Contudo, a prática não se mostra assim tão linear uma vez que, tal como Rawls defende, a forma como a soma das satisfações é distribuída – quer quanto ao modo através do qual a distribuição é feita, quer quanto à forma de distribuição no tempo - é fulcral na efetiva realização da justiça e, nem sempre a máxima satisfação corresponde à distribuição mais correta, senão vejamos:

“... em si mesma, nenhuma distribuição de satisfação é preferível a outra, salvo em situações de igualdade, onde uma distribuição mais igualitária é favorecida. (...) Não há, pois, razão para que, em princípio, os maiores ganhos de alguns não compensem as perdas, comparativamente menores, de outros; ou, mais importante, para que a violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um maior bem partilhado por muitos. Acontece porém

e somar tudo de seguida. Ou seja, a utilidade mede-se entre todos os indivíduos e de seguida faz-se uma média da utilidade total, sendo que é esta utilidade média que deve ser medida. Este ponto está desenvolvido nas páginas 137 e seguintes de *Uma teoria da justiça*, que optamos por não desenvolver. Ademais, no prefácio da edição portuguesa, Rawls, confessa que, se escrevesse atualmente a sua obra, abordaria de forma diferente esta questão, apresentando de forma distinta a argumentação a favor dos dois princípios (mas mantendo-se essa preferência). Assim, decidimos optar por não entrar em considerações profundas acerca do princípio da utilidade média bem como a sua comparação com os dois princípios.

⁶⁷Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 41 a 43.

que, a maior parte das vezes, pelo menos num estágio avançado da civilização, a maior soma de benefícios não é atingida desta forma.”⁶⁸

Em suma, consideramos que o utilitarismo deixa de lado aqueles indivíduos que não atingem a média geral, sacrificando a liberdade e outros direitos básicos em prol da concretização do princípio da utilidade, pois, uma vez aplicado à estrutura básica, exige que as instituições sejam organizadas de forma a que se maximize a soma total das expectativas de utilidade, medindo a felicidade de cada indivíduo e fazendo a soma, tendo como objetivo maximizar este valor cada vez mais. Isto significa que basta haver um aumento populacional significativo para que esta maximização se dê ainda que a felicidade individual esteja a decrescer.

Segundo este princípio, qualquer redução de expectativas ou desconsideração pela singularidade humana não perfilharia uma situação de injustiça pois seria justificada em proveito da maximização do bem estar da maioria. Basicamente não seria ilegítimo tornar infeliz ou sacrificar um pequeno grupo de sujeitos se isso fosse condição para tornar feliz um grupo maior. Tal formulação é, segundo o autor, perigosa e um potencial atentado à dignidade humana, e choca claramente com o pensamento de Rawls, que propõe a elaboração uma teoria de justiça que se aplique a uma sociedade democrática e pluralista, capaz de garantir direitos iguais a todos os cidadãos.⁶⁹

Voltaremos a tecer considerações acerca desta corrente adiante, a propósito dos princípios da justiça propostos pelo filósofo norte-americano e ainda, aquando da análise do pensamento de Amartya Sen.

⁶⁸Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 43.

⁶⁹Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 41: “Tal como o bem-estar de uma pessoa é obtido pela série de satisfações que ela experimenta ao longo da sua vida, também o bem-estar de uma sociedade é obtido pela satisfação do conjunto de desejos dos diversos sujeitos que a compõem. Dado que o princípio determinante para cada sujeito é o de aumentar o mais possível o seu próprio bem-estar, a satisfação do seu sistema de desejos, o princípio aplicável à sociedade é o de aumentar da mesma forma o bem-estar do grupo, satisfazendo o sistema geral de desejos que se obtêm a partir dos desejos dos respectivos membros. (...) Através desta reflexão, atinge-se o princípio da utilidade de forma natural: a sociedade está devidamente ordenada quando as suas instituições maximizam o resultado líquido da satisfação.”

4.1.3 – A posição original e o véu da ignorância

“A ideia da posição original é a de estabelecer um processo equitativo, de forma a que quaisquer princípios escolhidos sejam justos.”⁷⁰

Se é verdade que há necessidade de criar um sistema de regras justas, é também necessário que tais regras sejam imparciais. Mas, como é possível atingir esse objetivo quando as pessoas tendem a defender os seus interesses particulares?

É a esta questão que John Rawls pretende responder e fá-lo através de um artifício ao qual chama de *posição original* ⁷¹ ⁷², sendo que todas as circunstâncias que envolvem este mecanismo carregam em si fortes noções políticas típicas de um regime democrático. Com esta hipotética situação, pretende-se combinar a equidade com as condições que caracterizam a sociedade bem ordenada atrás explicada, pautando-se por uma igualdade primordial, onde as partes desconhecem qualquer informação particular sobre a sua situação na sociedade; isto é, desconhecem a sua identidade e os seus interesses próprios no âmbito do grupo em que se incluem. O conhecimento deste fatores está “escondido” pelo que Rawls designa por *véu da ignorância*:

“Parte-se pois do princípio de que as partes desconhecem certos factos concretos. Antes do mais, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou

⁷⁰Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p.121.

⁷¹Claro está que o mecanismo da posição original é uma situação ideal pois, em momento algum, Rawls a apresenta como uma situação real. O filósofo socorre-se deste artifício com a finalidade de proporcionar uma conceção de justiça pública, combinando o seu modelo de pessoa e de sociedade bem ordenada. Estamos no domínio da especulação filosófica, do pensamento apenas.

⁷²Esta posição original caracteriza-se por ser ocupada por um conjunto de indivíduos pertencentes a um território limitado, com recursos limitados, necessitando de colaborar entre si. Possuem capacidades físicas e mentais comparáveis de forma a que ninguém domine outrém. São vulneráveis ao ataque e há uma escassez moderada de recursos que faz com que a cooperação não seja supérflua ou em vão (condições objetivas). Quanto às condições subjetivas, são elas as qualidades relevantes dos membros que cooperam. Isto é, apesar de todos possuírem uma “base comum” de interesses e necessidades, não deixam por isso de possuir os seus próprios interesses o que faz com que tenham diversos objetivos e projetos suscetíveis de entrar em conflito no que toca a recursos naturais e sociais disponíveis. Além disso, Rawls reconhece que possa haver conflito no sentido de diferentes membros perfilharem opiniões e doutrinas diferentes, ainda que razoáveis. Ora, ainda assim é possível haver cooperação pois os cidadãos partilham entre si uma conceção política de justiça razoável que lhes dá uma base a partir da qual se pode levar a cabo e decidir com razoabilidade uma discussão pública. Esta facilidade pode não acontecer em todos os casos, mas o autor crê que possa acontecer na maioria dos casos relativos a questões essenciais de natureza constitucional e a temas de justiça fundamental.

A este propósito cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 114 e ss; RAWLS, John – *Justiça como equidade, uma reformulação*, ob. cit., p.118 e ss; BIDET, Jacques – ob. cit., p. 50 e ss.

capacidades, a inteligência, a força, etc. Ninguém conhece a sua concepção do bem, os pormenores do seu projecto de vida, ou sequer as suas características psicológicas especiais, como a aversão ao risco ou a tendência para o optimismo ou pessimismo. Mais ainda, parto do princípio de que as partes não conhecem as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, isto é, desconhecem a sua situação política e económica e o nível de civilização e cultura que conseguiu atingir. Os sujeitos na posição original não sabem a que geração pertencem. Estas amplas restrições à informação, são, em certa medida, necessárias porque as questões de justiça social tanto surgem entre gerações como dentro da mesma geração. (...) Devem escolher princípios cujas consequências estejam dispostos a viver, seja qual for a geração a que pertencem.”⁷³

É sob este véu de ignorância que devem ser escolhidos os princípios de justiça que, por sua vez, irão determinar quais as instituições sociais básicas que devem governar a sociedade em questão e que está prestes a ser formada. É um o mecanismo através do qual se evita que interesses particulares inviabilizem a existência de instituições justas.⁷⁴ É, pois, e utilizando o termo empregue por Rawls, o *statu quo* inicial adequado a garantir que os acordos são equitativos, daqui decorrendo a expressão *justiça como equidade*. Esta equidade quanto às circunstâncias em que os acordos são celebrados transmite-se aos princípios adotados, sendo evidente neste processo a cooperação entre os membros; obviamente necessária dado o reconhecimento pelo filósofo (opinião de que partilhamos) do facto de a sociedade estar constantemente marcada por conflitos de interesses. O objetivo fulcral deste véu é evidenciar as restrições que parecem razoáveis e necessárias para que ninguém seja beneficiado ou prejudicado por fatores como a sua condição social ou fortuna que possui. Segundo Rawls, os princípios devem ser escolhidos sem se ter em conta a situação particular de cada indivíduo, evitando-se assim que esta escolha se pautе, sequer minimamente, pelo conhecimento de certos dados irrelevantes do ponto de vista da justiça.

Exemplificando, imaginemos que desconhecemos a nossa crença religiosa. Numa situação hipotética inicial, não vamos com certeza tomar nenhuma opção que possa depois implicar, por exemplo, uma perseguição dessa estirpe. Logo, uma sociedade de católicos que pretenda instituir a inquisição, deixará de o desejar se desconhecer a sua crença dada a necessidade de se precaver contra perseguições políticas ou religiosas. Ou, imaginemos ainda

⁷³Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p.121.

⁷⁴Neste sentido cf. ALTABLE, Maria Pilar González, *ob. cit.*, p. 68 e 69; LEHNING, Percy B., *ob. cit.*, p. 28 e 29.

que na posição original sabemos que somos ricos. Se assim fosse, facilmente concordaríamos que seria injusta a existência de impostos destinados a financiar medidas sociais; e, se sabemos que somos pobres, mais facilmente os aprovaríamos.⁷⁵

Logicamente, quando este tipo de fatores são conhecidos, a tendência humana é pautar as suas opções e decisões tendo como pano de fundo e acima de tudo, os seus interesses pessoais e não tanto os da sociedade como um todo. Rawls pretende uma situação inicial pautada pela igualdade de condições para todos, pois supõe que todos beneficiam dos mesmos direitos no que respeita ao processo de escolha dos princípios (isto é, todos podem opinar, fazendo sugestões ou reparos) e que todos terão capacidade para agir de acordo com os princípios adotados.

Apesar de este véu encobrir todas as diferenças existentes entre os indivíduos, eles mantêm o acesso a informações básicas e gerais sobre as alternativas possíveis, aquelas informações essenciais para celebrar um acordo racional. Isto significa que as partes contratantes têm conhecimento de que a sociedade na qual se inserem está submetida ao contexto da justiça e suas consequências.⁷⁶

Ora, dado que o objetivo primordial é o de que as partes contratantes estejam numa situação de igualdade entre si, os conhecimentos ocultados são aqueles que possam dar vantagens a uns em relação aos outros; sejam acerca de si próprios, sejam acerca da sociedade na qual estão inseridos. Tenta-se assim garantir que, numa situação inicial, os membros de uma sociedade estejam em pé de igualdade, fundamentando a equidade e evitando todos os elementos que poderiam motivar a desigualdade.

Ora, isto explica, em grande medida, o porquê de não se dever confundir o véu da ignorância com o manto da neutralidade usado pelo observador imparcial da doutrina utilitarista:

“Um espectador racional e imparcial é alguém que se orienta numa determinada perspectiva: assume uma posição em que os seus interesses não estão em jogo e possui toda a informação necessária, bem como capacidade de raciocínio. Assim situado, possui a mesma

⁷⁵Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p.38.

⁷⁶Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 121: “... conhecem os factos gerais da sociedade humana. Compreendem os assuntos políticos e os princípios da teoria económica; conhecem as bases da organização social e das leis da psicologia humana. Na verdade, presume-se que as partes conhecem os factos gerais que afectam a escolha dos princípios da justiça. Não há limites à informação geral, isto é, às teorias e leis gerais, dado que as concepções da justiça devem ser adequadas às características dos sistemas de cooperação social que visam regular, e não há razão para excluir estes factos.”

atitude simpatizante face aos desejos e satisfações de todos os sujeitos que são afectados pelo sistema social. Respondendo da mesma forma aos interesses de cada pessoa, um espectador imparcial dá rédea livre à sua capacidade, de identificação simpatizante, vendo a situação de cada pessoa da forma como ela a afecta. Imagina-se sucessivamente no lugar de cada uma delas e, quando tiver concluído, a intensidade da sua aprovação é determinada pelo resultado das satisfações às quais respondeu de forma simpática.”⁷⁷

Para os utilitaristas uma sociedade bem ordenada será aquela que é aprovada por esse observador e, por conseguinte, uma instituição é justa se o espectador ideal a aprovar de forma mais clara e evidente do que a qualquer outra instituição que seja possível nas circunstâncias concretas. Esta aprovação é uma forma especial de prazer que resulta da análise do funcionamento das instituições e suas consequências para a felicidade dos indivíduos. Este prazer especial é, por sua vez, o resultado da simpatia.

Assim, enquanto que sob o véu da ignorância as partes não têm qualquer postura simpatizante (uma vez que não usufruem de informação suficiente para que isso aconteça, encarando as relações pessoais numa perspectiva geral), o espectador ideal analisa o sistema social de forma proporcional à soma de prazer sentido por quem é afectado, o que supostamente garantirá que as aspirações de todos serão apreciadas.

E, se após a definição dos princípios, os sujeitos contratantes constatarem que os mesmos não se adequam às suas convicções sobre a justiça? Este problema pode colocar-se aquando da aplicação dos princípios escolhidos.⁷⁸

Antes de mais, deve relembrar-se que o método adotado por John Rawls compreende duas fases: uma primeira, onde a posição original é configurada com a finalidade de os membros representativos ideais da sociedade cheguem a um consenso; e uma segunda fase, dentro da qual os princípios de justiça seleccionados na situação inicial são submetidos a julgamentos refletidos de indivíduos, depois de removido o véu. Neste segundo momento, o conteúdo do contrato social é confrontado com os juízos emitidos no âmbito de uma sociedade real, já não fictícia.⁷⁹ Isto significa que no modelo de justiça como equidade, não só

⁷⁷Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 44.

⁷⁸Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 39: “Podemo-nos interrogar sobre se a aplicação destes princípios nos levaria a fazer a mesma apreciação sobre a estrutura básica da sociedade que agora intuitivamente fazemos e na qual temos inteira confiança; ou se, em situações sobre as quais não temos ainda uma opinião formada, estes princípios permitem uma decisão que, uma vez analisada, mereça o nosso acordo.”

⁷⁹Cf. MOLLER, Josué Emilio – ob. cit., p. 82 e ss.

os princípios devem ser escolhidos mediante as restrições impostas pelo véu, eles devem ainda corresponder aos juízos ponderados sobre a justiça em equilíbrio refletido.

Segundo Rawls, as convicções da posição original adaptam-se a qualquer conceção de justiça (pelo menos em relação a questões mais simples como seja a tortura, a discriminação em função da raça) mas, quando as questões são mais complexas (como as que dizem respeito à distribuição de riqueza), e sempre que se verifiquem divergências entre a apreciação intuitiva da estrutura básica e a altura de aplicação dos princípios, recorre ao mecanismo do equilíbrio refletido.⁸⁰ Estamos num momento de aperfeiçoamento da teoria onde se procede a modificações da situação original ou dos próprios juízos.

Trata-se de um movimento quer de avanço, quer de recuo entre o momento fictício e o momento real, entre os princípios de justiça e os juízos ponderados.⁸¹ Através deste mecanismo, e tendo em vista a coerência entre os dois níveis de julgamento, ou os sujeitos procedem à alteração do traçado da situação inicial, revendo as restrições impostas na situação inicial, ou alteram as suas próprias posições/convicções⁸², até se chegar a um acordo entre os princípios e os juízos morais particulares dos agentes, após uma reflexão no segundo momento:⁸³

“... o método do equilíbrio reflexivo possui uma abordagem coerentista de justificação em ética devido à expectativa de revisão de crenças particulares em todos os níveis da operação de avanço e recuo, contrastando com modelos fundacionalistas que tomam algum subconjunto de crenças como pontos fixos que não podem ser revisados, isto é, que tomam os

⁸⁰O conceito de equilíbrio refletido que efetivamente releva, é o conceito amplo e não restrito. A este propósito ver RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, *ob. cit.*, p. 42 e seguintes.

Exemplificando, as mulheres árabes que não conheçam outras realidades, podem até achar que a subjugação na qual vivem faz sentido e que se coaduna com as suas convicções. Mas, será que achariam o mesmo se tivessem conhecimento de outros contextos de justiça? Ou, recorrendo a um outro exemplo, relembremos António de Oliveira Salazar, a quem o analphabetismo interessava para que a população vivesse na ignorância de inúmeros factos, cujo conhecimento prejudicaria os seus propósitos.

⁸¹Cf. RAWLS, John *apud* SILVEIRA, Denis Coitinho – *Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação* in <http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n1/09.pdf>, última consulta em 10/07/2012, p. 145: “Juízos ponderados são simplesmente os que são feitos sob condições favoráveis ao exercício do senso de justiça e, portanto, em circunstâncias em que não ocorrem as desculpas e explicações mais comuns para se cometer um erro.”

⁸²Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 39: “...alterando por vezes as condições em que o contrato se realiza e, por outras, alterando as nossas posições e adequando-as aos princípios, acredito que acabaremos por obter uma definição da situação original que, simultaneamente, seja a expressão de condições razoáveis e permita a obtenção de princípios que se adequem às nossas posições, devidamente ponderadas.”

⁸³Por exemplo, se após removido o véu, os sujeitos constatam que a sua conceção de bem inclui ser bem sucedido na sua profissão – que, suponhamos ser a de engenheiro florestal e que, no país onde vive não tem hipótese de vingar por ser árido e infértil – ele percebe que emigrando para um país com condições mais propícias, se alterará o contexto onde se insere, coadunando-se o traçado da posição original com as suas convicções.

princípios ou juízos morais como elementos fundamentais de um enunciado moral que seriam diretamente justificáveis.”⁸⁴

Em suma, Rawls defende a necessidade de os membros da sociedade submeterem os seus valores a um escrutínio crítico, no sentido de conformar o funcionamento das instituições com os seus próprios comportamentos. A ideia de base é, segundo John Rawls, tomar como ponto de partida juízos morais concordantes dentro de uma sociedade democrática – tal como a tolerância religiosa – para depois os “alinhar” com os princípios da liberdade da igualdade, com a finalidade de usar esses mesmos princípios para o estabelecimento de juízos morais discordantes – como, por exemplo, estabelecer um critério que presida à distribuição de bens.

Ao idealizar a posição original, na qual os sujeitos elegem os princípios de justiça privados de quase toda a informação, concebe o ser humano como um “vaso vazio”, um mero esqueleto que apenas ficará completo depois de removido o véu.

Ora, apesar de defender a escolha dos princípios de justiça nestas condições, digamos “esterilizadas”, Rawls considera a possibilidade de, uma vez no “mundo real”, não haver coincidência entre as convicções das partes contratantes e os princípios eleitos. Face a esta constatação, o filósofo socorre-se deste artifício na tentativa de colmatar as incoerências que podem eventualmente decorrer das condições idóneas que caracterizam a posição original.

Numa primeira análise, poderíamos considerar forçada a existência de tal mecanismo, numa tentativa de responder às críticas que se lhe levantam. No entanto, o filósofo desde o início da sua obra deixa bem claro que a posição original é uma situação hipotética, de especulação filosófica e que deve servir para que os sujeitos se imaginem numa situação de máxima imparcialidade. Ora, não é pelo facto de posição original, bem como o véu de ignorância e os dois princípios de justiça não existirem efetivamente, que não podemos imaginá-los, idealizá-los, como forma de cooperar dentro de uma sociedade dotada de interesses particulares conflitantes entre si. Também o imperativo categórico de Kant – “Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da natureza” - ou a regra de ouro do cristianismo – “Não faças aos outros o que não gostas que te façam a ti” - representam normas de conduta que, apesar de serem muitas vezes impraticáveis e impraticadas, servem de referencial ao comportamento humano.

Em suma, o conteúdo do contrato deve estar, ele mesmo, em equilíbrio refletido com as crenças particulares sobre a justiça, servindo na determinação dos princípios escolhidos de

⁸⁴SILVEIRA, Denis Coitinho – *ob. cit.*, p. 148.

entre opiniões divergentes, e cuja justificação deve derivar do equilíbrio refletido entre eles e os juízos ponderados.

Rawls enquadra este mecanismo como um procedimento para a justificação pública, já que uma sociedade bem ordenada pressupõe que a sua conceção pública de justiça estabeleça uma base comum a partir da qual os seus membros justificam entre si os seus juízos políticos.⁸⁵

⁸⁵Cf. RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, *ob. cit.*, p. 38: “... cada um coopera, política e socialmente, com os restantes em termos aceites por todos como justos. É esse o significado da justificação pública.”

4.1.4 – Os princípios da justiça rawlsianos

“O objecto primário dos princípios da justiça social é a estrutura básica da sociedade, ou seja, a articulação das principais instituições sociais num sistema único de cooperação.”⁸⁶

Tal como já foi referido supra, a efetivação da equidade pressupõe a prévia identificação de princípios (escolhidos sob o véu da ignorância) que irão presidir à escolha de instituições justas. O seu “alvo”, chamemos-lhe assim, é a estrutura básica da sociedade e visam, entre outros objetivos, a distribuição dos bens primários, num contexto presumidamente marcado por um pluralismo de projetos que dificulta a conciliação entre os interesses individuais e os interesses sociais.

O caráter de ambos os princípios é assumidamente social, pois não se dirigem aos indivíduos em particular, mas sim à estrutura básica da sociedade; logo nenhum dos princípios se refere à distribuição de bens concretos a sujeitos identificáveis.⁸⁷

Assim, a finalidade é alcançar um acordo⁸⁸ quanto aos princípios apropriados a uma sociedade democrática, composta por cidadãos livres e iguais e que tenham em consideração as desigualdades sociais e económicas que decorrem das próprias expectativas de vida dos membros da sociedade em questão, perspectivas essas que são influenciadas por fatores como a classe social a que pertencem, oportunidades de educação ou até boa ou má sorte. Procuram-se princípios que cumpram uma dupla função: que determinem direitos e liberdades básicas e que regulem as desigualdades sociais e económicas.

Sob este véu, os indivíduos vão querer escolher princípios que lhes permitam ter o maior acesso possível aos bens primários, e, uma vez que desconhecem a posição que ocupam, identificam-se com qualquer pessoa, imaginando-se no lugar dela (garantindo-se assim a imparcialidade).⁸⁹

Segundo o filósofo norte-americano, o processo de realização da justiça social divide-se em quatro estádios. O primeiro estádio corresponde, como já se fazia adivinhar, à escolha

⁸⁶Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 63.

⁸⁷Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 70.

⁸⁸Cf. ALTABLE, Maria Pilar González - ob. cit., p. 133: “Para Rawls es central que los principios de justicia sean acordados, pactados y presupuestos por todos los miembros de la sociedad pues que ahí, precisamente, depende su efectividad.”

⁸⁹Por exemplo, se se pretende dividir um bolo por três pessoas, o indivíduo que procede à divisão não pode saber a que parte terá direito, o que o levará a partir as fatias da forma mais igual possível, e, consequentemente, justa. O que acontece é que as partes contratantes “jogam pelo seguro”, sob pena de obterem um resultado que as penalize.

dos princípios basilares da justiça que, por sua vez, levará ao chamado estágio constitucional, isto é, onde é feita a escolha das instituições (aspecto desenvolvido supra), seguindo-se o estágio legislativo no qual as leis são promulgadas de acordo com a constituição e os princípios escolhidos. Claro está que a justiça destas leis e medidas legislativas são julgadas tendo em conta um legislador que não possui informação sobre si e que as deve elaborar respeitando não só os princípios da justiça mas também os limites da constituição.

Por último temos o estágio onde “as normas são aplicadas por governantes e geralmente seguidas pelos cidadãos, e a constituição e leis são interpretadas por membros do judiciário.”⁹⁰ Os juízes e autoridades administrativas vão aplicar as regras a casos concretos e os cidadãos, por sua vez, hão de cumpri-las. Nesta fase já todos têm total acesso a toda a factualidade, estando o véu completamente removido.⁹¹

Antes de prosseguirmos para análise dos princípios propriamente ditos, importa apontar uma característica comum a ambos e que se traduz no facto de resultarem de um processo de construção levado a cabo por agentes racionais. Isto é, Rawls não configura estes princípios como inatos à existência humana.⁹²

Este processo fará surgir os dois princípios que influenciarão toda a sequência equacionada por Rawls.⁹³ Foram já reformulados diversas vezes, sem que, com isso, tenham sofrido alterações significativas de conteúdo. Na presente exposição irão ser transcritas as suas formulações mais recentes, isto é, as contidas na obra *O liberalismo político*.⁹⁴

Os princípios desenvolvidos infra são, segundo o autor, os critérios de justiça distributiva que todos escolheriam caso tivessem de decidir *ex ante* quais seriam os contornos de uma sociedade hipotética justa, se não pudessem prever qual o papel que viriam depois a desempenhar nessa sociedade.

O primeiro princípio apresentado por John Rawls é o chamado “Princípio da Liberdade”, “Princípio da igualdade de tratamento” ou “Princípio das liberdades iguais” e diz o seguinte:

⁹⁰Cf. RAWLS, John - *Justiça como equidade: uma reformulação*, ob. cit., p. 68.

⁹¹Cf. RAWLS, John - *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 166 e 167, onde o autor explica e descreve a disponibilidade de informação de que as partes dispõem ao longo dos quatro estádios.

⁹²Neste sentido cf. ALTABLE, Maria Pilar González - ob. cit., p. 128 e 129.

⁹³Cf. SEN, Amartya - ob. cit., p. 102: “Esta sequência de estádios, assim imaginada, vai prosseguindo a sua marcha passo a passo, seguindo sempre linhas firmemente especificadas, com um desenrolar de arranjos societários totalmente justos, que aparecem descritos por meio de uma elaborada caracterização.”

⁹⁴A obra *Uma teoria da justiça* data de 1971, *O liberalismo político* de 1993 e *A justiça como equidade: uma reformulação* de 2001.

“Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.”

O que este princípio – de carácter distributivo pois que regula a distribuição da liberdade – traduz, é a necessidade de garantir certas liberdades vistas como fundamentais por serem condições *sine qua non* ao efetivo exercício da democracia. Rawls não apresenta uma lista ilimitada de liberdades (ao contrário do que faz relativamente aos bens primários) mas sim um elenco limitado de liberdades fundamentais. O filósofo justifica esta limitação argumentando que a sua ampliação poderia enfraquecer a sua proteção, dado o seu especial status.

Deste modo, são liberdades abrangidas pelo primeiro princípio, a liberdade política (direito de votar e de ocupar uma função pública), liberdade de expressão, liberdade de reunião, liberdade de consciência, liberdade de pensamento, as liberdades da pessoa, que incluem a proibição da opressão psicológica e da agressão física (direito à integridade pessoal), o direito à propriedade privada e à protecção face à detenção e à prisão arbitrárias, de acordo com o princípio do domínio da lei.⁹⁵ Ora, estes direitos e liberdades são considerados básicos uma vez que tornam possível o exercício das faculdades morais dos membros da sociedade, que podem assim julgar a justiça das instituições básicas e das políticas sociais e ainda, construir a sua concepção de bem.

Este princípio aplica-se não só à estrutura básica de sociedade mas mais concretamente à Constituição, seja ela escrita ou não escrita. Isto porque as liberdades abrangidas neste princípio dizem respeito a elementos constitucionais considerados fundamentais pelo autor, uma vez que, dado o pluralismo existente em qualquer sociedade, é indispensável haver acordo político.

Como veremos infra, o significado deste princípio funda-se essencialmente nas liberdades básicas e na prioridade que lhes é conferida pelo autor, em relação à igualdade postulada no segundo princípio, que nos diz o seguinte:

“As desigualdades sociais e económicas deverão satisfazer duas condições. Primeiro, devem estar ligadas a posições e cargos que estejam abertos a todos em condições de équa

⁹⁵Cf. RAWLS, John – *Uma ideia de justiça*, ob. cit., p. 68.

igualdade de oportunidades; e segundo, devem ser para o maior benefício dos membros menos avantajados da sociedade.”⁹⁶

Antes de mais, é necessário aludir à divisão que pode ser feita neste princípio.

A primeira parte, que carrega em si a ideia de igualdade democrática, diz respeito ao requisito institucional que consiste em garantir que as oportunidades públicas estão abertas a todos, isto é, que não existam restrições devidas a raça, religião, cultura, etc. Pressupõe uma economia de mercado livre e uma igualdade de tratamento para que todos os sujeitos possam ter acesso aos mesmos direitos legais de acesso a todas as posições sociais privilegiadas. Assim, e embora a expressão “équa igualdade” ou “igualdade equitativa” possa parecer complexa, aquilo que o autor vê como sendo a sua função é a de corrigir desigualdades formais de oportunidades. Esta igualdade equitativa deve permitir não só que os cargos públicos e posições sociais estejam abertas a todos mas acima de tudo que todos tenham uma oportunidade equitativa de lhes aceder, de forma a que aqueles que são dotados do mesmo nível de talento, habilidade e disposição para usar esses dotes, possam ter a mesma oportunidade de vingar com sucesso, independentemente da classe social a que pertencem. Ao mesmo tempo que defende e explica esta primeira parte do primeiro princípio o autor adianta também resposta a uma possível objeção. Rawls admite acreditar na possibilidade de haver uma melhoria da situação de todos perante a existência de oportunidade, apenas para alguns, de aceder a estas posições e cargos, pois que embora fosse um acesso restrito, poderia atrair pessoas com capacidade superior, propiciando melhores resultados. Mas, logo vem refutando esta hipótese sustentando a sua opinião no facto de considerar que a não abertura de lugares de forma equitativa, faria com que os excluídos se sentissem injustiçados (ainda que beneficiassem dos esforços e resultados obtidos pelos favorecidos), pois não tiveram oportunidade de, sequer, experimentar a realização pessoal que lhes seria proporcionada pelo exercício daquelas funções. Em jeito de conclusão, o que o filósofo pretende, é que o futuro dos indivíduos dependa, não das circunstâncias em que por acaso se encontram, mas sim das suas escolhas. As ambições de cada um, bem como a sua realização pessoal e profissional, não devem ser afetadas em virtude da sua classe social, raça ou até sexo. Desta forma, o sucesso que cada um terá ao longo da vida dependerá tão só do seu esforço e do seu mérito.

⁹⁶Existem duas principais diferenças entre a formulação inicial deste princípio e a definitiva. Na primeira formulação, Rawls não usou a expressão “équa igualdade”, dizendo apenas que as desigualdades deveriam estar ligadas a posições e cargos abertos para todos. Além desta diferença, Rawls na sua primeira formulação não nos falava em “membros menos avantajados”, dizendo apenas que as desigualdades deveriam existir no benefício de todos.

Contudo, existem contingências que afetam o indivíduo, bem como o seu futuro, e que não têm uma raiz propriamente económica ou posicionamento social, como por exemplo o facto de ter um QI baixo ou até ser portador de uma deficiência. Ora, nestas situações, o sucesso destes indivíduos já não está totalmente sob o seu controle pois estão condicionados pelo seu desfavorecimento (não social, mas natural). Aqui entra o princípio da diferença e, segundo este, os menos agraciados pela natureza poderão ver as suas expetativas de vida melhorar se, aqueles que são mais afortunados agirem em seu benefício. Esta desigualdade deve ser “aproveitada” no sentido de compensar aqueles que foram menos favorecidos, de forma a que os benefícios auferidos por uns possa significar vantagem para outros. Ora, ainda que se defenda que o destino de cada um deva depender apenas das suas escolhas, esta ideia não pode marginalizar, “fechar os olhos” às desigualdades naturais existentes entre os indivíduos. Pretende-se uma igualdade verdadeira e não meramente aparente, pelo que a ideia é que a sociedade dê uma maior atenção também aos que já nasceram numa posição desfavorecida em termos naturais, tentando assim corrigir a influência de tais contingências inevitáveis.

O autor dá como exemplo desta tentativa, o facto de se consagrarem recursos especiais de apoio à educação para aqueles que são, relativamente a outros, menos inteligentes, pelo menos nos primeiros anos de escolaridade. Com efeito, em Portugal este apoio existe em muitas turmas que incorporam alunos com mais dificuldades, através da existência de mais do que um professor, sendo que este profissional “extra”, digamos assim, trabalha diretamente com os alunos mais necessitados. O que se mostra importante de entender, é a forma como a distribuição dos bens pelos mais favorecidos afeta as expetativas dos outros. Tomando como exemplo a situação do ensino, a aplicação de recursos especiais aos mais desfavorecidos tem como fim melhorar as suas expetativas a longo prazo.⁹⁷

Mas afinal, em que consistem estas expetativas para o filósofo?

“Pode objectar-se que as expectativas não devem ser definidas como uma lista de bens primários mas como a satisfação que resulta da execução dos planos que utilizam esses bens. No fim de contas, a felicidade humana resulta do preenchimento desses planos e, portanto, a avaliação das expectativas não deve basear-se apenas nos meios disponíveis. A teoria da

⁹⁷Um outro exemplo que pode bem ilustrar uma situação em que a desigualdade faz sentido para Rawls: faz sentido os médicos terem um salário superior a outros profissionais se isso lhes permitir ter acesso a tecnologia que torne mais célere e eficaz a cura e o tratamento de determinadas doenças e desde que tais tratamentos estejam disponíveis aos menos favorecidos.

justiça como equidade, no entanto, tem uma posição diferente. Não tenta ver para lá do uso que os sujeitos fazem dos direitos e oportunidades que lhes cabem, a fim de medir, nem muito menos de maximizar, a satisfação que eles atingem. Da mesma forma, não tenta avaliar o mérito relativo das diferentes concepções de bem. Em vez disso, assume-se que os membros da sociedade são sujeitos racionais, capazes de ajustar as suas concepções do bem à situação respectiva (...) Esta interpretação das expectativas representa, com efeito, um acordo que permite comparar a situação dos sujeitos por referência àquilo de que normalmente todos precisam para por em prática os seus planos. Tal parece ser o caminho mais prático para estabelecer um objectivo publicamente reconhecido e uma medida comum aceitável por pessoas razoáveis.”⁹⁸

O princípio da diferença é aquele que expressa de forma clara a preocupação distributiva de Rawls e respeita à equidade na distribuição e à eficiência global para que os membros mais carenciados de uma sociedade sejam favorecidos. Tem como objetivo primordial a regulação das desigualdades sociais e económicas que, naturalmente, sucedem no interior de uma sociedade, adotando assim uma estratégia que visa maximizar a expectativa de asensão social dos membros menos favorecidos.

O filósofo presume que, na situação original, as partes sabem que, tendo em conta que desconhecem a sua “posição” na sociedade, podem obter maiores vantagens com uma distribuição desigual de riqueza e bens do que com uma distribuição igual. Logo, vão esforçar-se no sentido de introduzir um princípio que ao mesmo tempo que permite as desigualdades, as restrinja àquelas situações em que favorecem os menos abastados (uma vez cumpridos os princípios da igual liberdade e igualdade equitativa de oportunidades). Em suma, as desigualdades acabam por ser permitidas desde que a consequência das mesmas se traduza na melhoria das condições dos mais desabonados.

Esta estratégia distributiva foi denominada por muitos estudiosos de Rawls de estratégia *maximin* por expressar a maximização do bem estar mínimo.⁹⁹

⁹⁸Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, *ob. cit.*, p. 91.

⁹⁹Regra segundo a qual a concepção de justiça que deve ser adotada é aquela cujo pior resultado possível seja, mesmo assim, melhor do que o pior resultado de qualquer outra concepção.

Exemplificando: Imaginemos, três modelos de sociedade, cada um deles composto por três pessoas. Tendo como critério a distribuição de bens primários, consideremos que, no primeiro modelo, uma pessoa tem nove bens, a outra tem oito e a última tem três, perfazendo um total de vinte bens. No segundo modelo de sociedade, uma pessoa tem dez, a seguinte tem sete e a outra dois, num total de dezanove. No terceiro modelo, uma pessoa tem seis bens e as restantes cinco cada uma, num total de dezasseis. Ora, sob o véu da ignorância, por que modelo de sociedade é mais lógico que se opte? Segundo Rawls, a nossa intuição de justiça levar-nos-á a escolher o modelo

Concluímos que este princípio cumpre uma dupla função: distribuição de riqueza e ainda distribuição de posições e cargos. Divide-se em duas partes mas cada uma delas tem como fim regular a distribuição de um outro conjunto de bens primários que não foram abrangidos pelo primeiro princípio, e englobam as liberdades políticas básicas, poder, oportunidades e riqueza.

Ao recorrer a estes dois princípios, John Rawls pretendeu fornecer uma explicação daquilo que considera serem os direitos e liberdades fundamentais, conferindo-lhes prioridade – como veremos infra -, justificando depois essa prioridade.

Mas, porquê a escolha destes dois princípios e não de outros? Segundo Rawls, este conjunto configura uma ideia de “justiça mínima adequada numa situação de incerteza.”¹⁰⁰ Argumenta ainda no sentido de realçar que, sendo que o acordo original é definitivo, as partes contratantes não vão querer riscos, evitando assim acordos difíceis de cumprir ou cujas consequências não pudessem aceitar. Dado o carácter perpétuo do acordo, os indivíduos irão empenhar-se realmente na escolha dos padrões que, daí em diante, irão reger a sua vida no interior daquela sociedade, protegendo por um lado, as suas liberdades básicas (que não podem ser sacrificadas em prol do benefício, por outros, de um bem maior), e, por outro, garantem-se contra a ocorrência das piores de todas as eventualidades. O autor acredita que uma conceção de justiça deve expressar o respeito dos homens por si próprios, defendendo que os dois princípios de justiça produzem esse efeito na medida em que o estabelecimento de iguais liberdades para todos conjugado com a igualdade de oportunidades e princípio da diferença levam os membros da sociedade a acreditar que são seres merecedores de respeito por si e entre si, já que as desigualdades, a existir, serão sempre “aproveitadas” para dar vantagem aos mais desafortunados; não se sentindo, deste modo, injustiçados.¹⁰¹

Tratar as pessoas com fins e nunca como meios deve ser outro objetivo atingido pelos princípios para que possam merecer uma argumentação em sua defesa e, para Rawls, eles cumprem essa função, mais evidente no princípio da diferença. Este princípio pretende que se abdique de ganhos que não resultem num contributo para as expectativas de todos (isto é,

três que é o menos rico mas, por sua vez, é mais igualitário. Vou preferir possuir cinco bens num total de dezasseis a arriscar-me possuir apenas três num total de vinte. Isto equivale a tentar maximizar o mínimo, onde a pessoa menos desfavorecida fica melhor posicionada quanto à distribuição de bens. De acordo com o princípio da diferença, esta desigualdade existente no modelo três acaba por trazer vantagem aos menos favorecidos por ser mais igualitário que os restantes.

¹⁰⁰Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 148.

¹⁰¹Já o princípio da utilidade não garante que todos beneficiem da cooperação social pois pode acontecer que certos indivíduos – até os menos abastados/favorecidos – tenham de sofrer sacrifícios se isso significar que um bem maior seja auferido pelo todo.

desigualdades que não beneficiem os menos favorecidos), não lhes impondo expectativas de vida ainda mais baixas do que aquelas que já possuem; pois isso sim configuraria a situação de tratar as pessoas como meios e não como fins. O princípio da utilidade não previne este risco na medida em que os indivíduos menos afortunados podem ver as suas perspectivas a reduzirem-se em benefício de outrem, podendo isto fazer com que esses membros vejam a sua confiança no seu próprio valor também ela, reduzida.

4.1.4.1 – A prioridade conferida à liberdade

Embora os dois princípios acima desenvolvidos expressem valores políticos¹⁰², Rawls não lhes atribui igual importância. Tal como os enuncia, eles representam os ideais de liberdade e de igualdade; todavia, o autor tem a liberdade como prioritária. Isto significa que confere prioridade à liberdade pessoal em detrimento das exigências decorrentes do segundo princípio, isto é, aquele que respeita à igualdade de determinadas oportunidades de carácter geral e à equidade em matéria de distribuição dos recursos também de carácter geral.¹⁰³ Conclui-se que as liberdades de que todos podem usufruir não podem ser violadas com base no aumento da riqueza ou rendimento. É notório o local de destaque oferecido por Rawls ao valor da liberdade, já que esta só será passível de limitação caso tal seja necessário para o seu exercício pela generalidade dos membros da sociedade e para que a liberdade de um possa conviver pacificamente com a dos demais. Para fundamentar esta primazia, o filósofo relembra o carácter fundamental dos direitos e liberdades básicas (que protegem interesses fundamentais). Assim, de uma forma geral, o segundo princípio deve ser aplicado quando se cumpriram as exigências do primeiro, configurando as liberdades como inalienáveis.¹⁰⁴

O autor admite que os sujeitos não trocarão uma liberdade básica por vantagens económicas, considerando ainda que “a realização efectiva de todas essas liberdades numa sociedade bem ordenada é a tendência de longo prazo dos dois princípios e das regras da

¹⁰²Neste sentido cf. RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, ob. cit., p. 67: “Ambos os princípios expressam valores políticos. Para nós, a estrutura básica da sociedade tem duas funções coordenadas, sendo que o primeiro princípio se aplica a uma e o segundo a outra. Em uma das funções, a estrutura básica determina e garante as liberdades básicas iguais dos cidadãos (entre as quais o valor equitativo das liberdades políticas) e estabelece um regime constitucional justo. Sua outra função é prover as instituições de fundo da justiça social e económica na forma mais apropriada a cidadãos considerados livres e iguais.”

¹⁰³Para além de o primeiro princípio ter prioridade relativamente ao segundo, dentro deste último, a primeira parte também tem primazia sobre a segunda.

¹⁰⁴Neste sentido, cf. RAWLS, John – *Justiça como equidade: uma reformulação*, ob. cit., p. 60 e ainda, ALTABLE, Maria Pilar González - ob. cit., p 130.

prioridade, quando são coerentemente respeitadas sob condições razoavelmente favoráveis.”¹⁰⁵

Sendo a sociedade bem ordenada aquela que se rege por uma conceção pública de justiça onde os indivíduos são livres e iguais com objetivos fundamentais e interesses que visam alcançar e proteger; e, uma vez que o primeiro princípio foi pensado no sentido de proteger estes objetivos, é para John Rawls legítimo defender a prioridade da liberdade deste princípio face ao segundo. Mais, os indivíduos sendo livres no sentido de poderem rever e alterar os seus objetivos finais, têm todo o interesse em conferir prioridade à liberdade.¹⁰⁶

Em suma, John Rawls reclama para si o mérito de conciliar a igualdade com a liberdade; pois além de impor iguais liberdades, admite que as instituições possam organizar-se de forma a que os sujeitos sejam colocados em situação de desigualdade, desde que tenham oportunidade de modificar a sua situação. De notar que o primeiro princípio não deixa de aludir à exigência de igualdade ao ditar uma igual distribuição das liberdades básicas, assim como o segundo não deixa de ter em conta a liberdade, apesar de não o fazer de forma tão direta.

No que respeita a eventuais conflitos entre os dois princípios, Rawls afirma a prioridade absoluta do primeiro sobre o segundo; logo, a violação das liberdades protegidas pelo primeiro princípio não são substituíveis ou compensáveis por vantagens económicas ou sociais. São liberdades que apenas podem ser comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades fundamentais.¹⁰⁷

¹⁰⁵Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 409.

¹⁰⁶O filósofo problematiza este ponto, levantando a questão de saber se esta precedência pode ser atingida pelo facto de uma sociedade (onde as necessidades essenciais estão satisfeitas) se preocupar, mesmo assim, cada vez mais com o aumento da produtividade e da eficiência económica, transformando-se estes objetivos de tal forma dominantes que façam “balançar” a precedência da liberdade, despertando nos sujeitos aquilo a que Rawls chama de desejo de abundância material, concluindo pela não existência de uma forte tendência para que os indivíduos limitem as suas liberdades básicas para obterem um maior bem estar económico.

Neste sentido, cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 411 e ss.

¹⁰⁷Segundo Rawls, existem dois casos em que a liberdade é restringida a favor da própria liberdade: ou se tornam menos extensivas (embora iguais para todos) ou desiguais.

Quando a extensão é reduzida (decorrente de acidentes e limitações naturais da vida humana ou de contingências históricas e sociais), o cidadão deve constatar que, apesar disso, tal constituiu um ganho para a sua própria liberdade. Exemplo: a liberdade menos extensiva das crianças, que redunde em seu benefício. Esta restrição resulta de uma limitação natural da vida humana mas existem outras cuja regulamentação é motivada por razões de ordem pública e segurança. Relativamente à desigualdade de liberdades, aqueles indivíduos cuja liberdade é menor, ela deve ser melhor protegida. Pretende-se encontrar uma forma justa de responder à injustiça. Rawls dá o exemplo das seitas intolerantes, que, numa sociedade deste tipo, terão menos hipóteses de existir e de serem perigosas. A este propósito cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 198 e ss.

“Esta ordenação significa que as violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas, ou compensadas, por maiores vantagens económicas e sociais. Tais liberdades têm um âmbito central de aplicação dentro do qual só podem ser limitadas, ou ser objecto de compromisso, quando entrem em conflito com outras liberdades básicas. Uma vez que podem sofrer limitações quando tal suceda, nenhuma destas liberdades é absoluta; mas, qualquer que seja o ajustamento que sofram na formação de um sistema, este sistema será igual para todos.”¹⁰⁸

Teoricamente, e tendo em conta uma concepção geral do que seja a justiça, fará sentido que os indivíduos possam abdicar de algumas liberdades fundamentais se com isso forem beneficiados a nível económico e social, desde que a posição de todos melhore.¹⁰⁹ Mas, os dois princípios da justiça vêm excluir estas trocas, devido à sua ordem serial.¹¹⁰ Assim, as regras que definem as liberdades básicas devem aplicar-se a todos da mesma forma, pelo que, só deverão sofrer limitações e se tornar mais restritas se tal for necessário para evitar uma colisão entre elas.

Rawls reconhece a dificuldade de especificar com precisão estas liberdades, fazendo por isso aquilo que considera ser um esboço genérico daquilo que possam representar numa qualquer sociedade, isto é, de quais as liberdades consideradas básicas, independentemente do contexto social no caso concreto (particularidades económicas, sociais, tecnológicas).

¹⁰⁸Cf. RAWLS, John - *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 68

¹⁰⁹Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 69: “A concepção geral de justiça não impõe restrições quanto ao tipo de desigualdades que são admissíveis. Exige apenas que a posição de todos seja melhorada.” Os dois princípios da justiça são, desta forma, um caso especial de uma concepção mais geral de justiça, que, segundo o filósofo é a seguinte: “Todos os valores sociais (...) devem ser distribuídos igualmente, salvo se uma distribuição desigual de alguns desses valores, ou de todos eles, redunde em benefício de todos.” Na página seguinte, Rawls mostra a sua intenção de não mais se ocupar desta concepção geral, focando-se no exame dos dois princípios da justiça.

¹¹⁰Cf. RAWLS, John – *Uma teoria da justiça*, ob. cit., p. 69: “... imagine-se que a população parece disposta a aceitar a renúncia de certos direitos políticos se os rendimentos económicos resultantes forem significativos. Este tipo de troca é excluído pelos dois princípios da justiça; dada a sua disposição em ordem serial, eles não permitem a troca entre liberdades básicas e ganhos económicos e sociais, salvo perante circunstâncias especiais.”

4.2 – AMARTYA SEN: UM SEGUNDO OLHAR SOBRE A TEORIA DA JUSTIÇA

“... the motivation of my investigation of justice is solidly based on the idea of injustice rather than the identification of a just society. I know of no society today, or any that seems about to emerge, that could be seen as really “just”.”¹¹¹

É inegável o mérito de John Rawls no que respeita à discussão que aqui se analisa; afinal, não é por mero acaso que as ideias do autor norte-americano foram e continuam a ser alvo de exame variadíssimos autores. Se por um lado existem seguidores fiéis das suas ideias, por outro surgem críticos acerbos. Amartya Sen pertence ao grupo daqueles que acolhe parcialmente as suas ideias, ora aperfeiçoando-as, ora modificando-as, ora criticando-as.

Quanto a nós, uma discussão acerca da justiça social na qual intervém alguém tão multifacetado como Amartya Sen só pode ser enriquecida. A sua formação de base, o curso de Economia concluído no Presidency College de Calcutá, foi sendo complementada por estudos de Filosofia e ética¹¹², o que com certeza contribuiu para a forma lata com que encara a economia, intersetando-a com outras áreas do saber, como o Direito e a Filosofia. Com efeito, quando se analisam temas tão sensíveis como a fome e a pobreza – pontos de enfoque nos estudos de Sen – impõe-se uma análise que ultrapasse as barreiras da economia em sentido estrito, as barreiras dos números.

Tal como já foi mencionado a título introdutório deste relatório, Sen destaca-se pela mudança de paradigma proposto quando associou a luta contra a injustiça à injustiça patente nas sociedades de hoje – e também de ontem e de amanhã. Tal mudança reflete com clareza a sua preferência pelas abordagens comparativas¹¹³ em detrimento das clássicas teorias do tipo transcendental, com a finalidade de, através da comparação entre arranjos mais ou menos justos, procurar respostas para as questões de justiça.¹¹⁴

¹¹¹Cf. SEN, Amartya *apud* GOTOH, Reiko e DUMOUCHEL, Paul – *Against injustice*, Cambridge University Press, Reino Unido, 2009, p. 80.

¹¹²Cf. GARRIDO, Pablo Sánchez – *ob. cit.*, p. 29 e ss.

¹¹³Neste sentido cf. GOTOH, Reiko e DUMOUCHEL, Paul – *ob. cit.*, p. 6: “According to Sen, one of the fundamental merits of the economic thinking in its approach to justice lies in its ability to make comparative evaluations over alternative options. Each option is evaluated as “better than” or “same as” another.”

¹¹⁴*Niti* e *nyaya* são dois vocábulos indianos que bem podem ilustrar a diferença entre uma justiça centrada nos arranjos sociais perfeitamente justos e uma justiça voltada para as realizações sociais, respetivamente. Ambos os termos são característicos da jurisprudência indiana e ambos significam justiça, ainda que ilustrando diferentes dimensões da mesma. O primeiro vocábulo, *niti*, é usado no contexto da propriedade enquanto característica organizacional e a correção de comportamentos. Já o segundo aponta para a justiça enquanto justiça efetivamente realizada, que não se confina às instituições.

Ora, esta preferência não poderia ser totalmente compatível com as ideias plasmadas em *Uma teoria da justiça* de John Rawls, cujo ponto de partida consiste em descortinar o que é, afinal, uma sociedade justa e como chegar a ela. Dada a centralidade desta questão, Sen vem apelidar tal abordagem de transcendental, por contraposição à abordagem comparativa, que prefere, e que se foca na definição de arranjos alternativos – sendo uns mais justos, outros menos – em vez de direcionar todo o procedimento para o alcance de um conjunto único de princípios, conducente à escolha de instituições ideais; por acreditar que, na prática, encontrar formas de efetivar a justiça nas sociedades – e no mundo – implica juízos comparativos acerca da justiça das medidas e práticas a implantar. Além disso, ainda que se introduzam medidas para tornar uma sociedade mais justa, é utópico para o autor pensar que é possível “construir” uma sociedade perfeita.¹¹⁵ Desta feita, argumenta a favor de uma abordagem comparativa por considerá-la mais realista e capaz de traduzir de forma também ela mais realista aquelas que são hoje as principais preocupações dos indivíduos.

Em *A ideia de justiça*, Sen pretende apresentar uma teoria da justiça em sentido lato uma vez que a sua finalidade primeira é tratar de questões de amplificação ou reforço da justiça e da eliminação da injustiça, e não questões acerca da natureza da justiça ideal. Rejeita assim qualquer espécie de fórmula matemática que conduza ao resultado ideal, relativizando ainda o papel das instituições.¹¹⁶

Isto não quer dizer que Sen despreze as instituições, as regras e a organização; simplesmente não as concebe isoladamente, isto é, sem que as realizações e comportamentos reais sejam tidos em consideração. Tudo isto nos transporta à ideia de base de Amartya Sen, a ideia de que é mais importante e eficaz preocuparmo-nos com a injustiça manifesta – e, consequentemente com instituições efetivas e comportamentos reais –, do que com arranjos ideais que supostamente conduzem a uma justiça perfeita.

De certo modo, Amartya acusa Rawls de propor um plano pouco realista, pois não admite um entendimento de justiça capaz de ignorar as realizações sociais que inevitavelmente emergem de uma qualquer escolha de instituições. Uma sociedade não opera independentemente dos padrões de comportamento dos seus membros, comportamentos estes que não se evitam apesar de ter havido um consenso prévio na escolha dos princípios, e Rawls parte do pressuposto que, uma vez escolhidos os princípios e instituições com base num consenso, os comportamentos dos sujeitos serão os adequados (o que para Sen não é de todo evidente). Além disso, nada garante que os sujeitos, apesar de terem celebrado um contrato, abandonem qualquer pretensão de alcançar interesses individuais, passando a comportar-se, não de forma a fazer funcionar o contrato celebrado, mas de modo a realizar esses objectivos. Rawls propõe a ideia de “comportamento razoável” para explicar que uma vez subscrevendo o pacto, os sujeitos irão adoptar uma conduta adequada às instituições escolhidas, fazendo-as funcionar na perfeição. Com efeito, Rawls dá os comportamentos pós-contratuais como dados adquiridos, o que, segundo Sen, não reflecte uma atitude realista.

¹¹⁵Por exemplo: a introdução de políticas sociais com vista a combater o analfabetismo, por muito prolíferas que sejam e signifiquem um avanço na justiça de uma sociedade, não fará com que se alcance a perfeição característica da abordagem transcendental.

Um outro exemplo dado por Sen consiste na instituição de um sistema público de saúde nos EUA: seria, sem sombra de dúvida, um grande avanço na justiça do país mas não tornaria os EUA uma sociedade justa, por si só. Neste sentido, cf. GOTOH, Reiko e DUMOUCHEL, Paul – *ob. cit.*, p.47.

¹¹⁶Cf. SEN, Amartya – *ob.cit.*, p. 134: “...cumpre sair em busca de instituições que promovam a justiça, ao invés de nos entregarmos a tratar as instituições como se fossem elas próprias manifestações de justiça ...”; “...é bem certo que, em si mesmas, é razoável encarar-se as instituições como parte das realizações a que se chegará por

O economista recorre frequentemente a procedimentos como a teoria da escolha social e a conceitos como as capacidades dos indivíduos – abordados adiante – como meios de evitar e eliminar as injustiças.

meio delas, mas de modo algum poderão ser vistas como a totalidade do objecto que há-de merecer a nossa atenção, pois também aí estarão envolvidas as vidas de todas as pessoas.”

4.2.1 – De volta ao utilitarismo

Uma interessante interseção entre o pensamento dos dois autores em questão reside na crítica que dirigem à abordagem utilitarista.

Relembrando o alcance desta corrente, pode afirmar-se que a utilidade dos indivíduos reside no seu prazer ou felicidade, sendo que o bem estar de cada um é aferido a partir da felicidade. Os pressupostos de uma avaliação utilitarista incluem três principais componentes.

Em primeiro lugar, as escolhas relativas a ações, leis, instituições, devem ser julgadas somente através das suas consequências; em segundo lugar, temos a situação consequente que deve ser apreciada através pela utilidade em razão do bem estar dos indivíduos e, por último, temos o momento do somatório das várias utilidades que são, pura e simplesmente, somadas umas às outras (o que não se coaduna com uma comparação entre as pessoas). O objetivo é a maximização da utilidade, independentemente do nível de desigualdade na distribuição da mesma, logo, uma situação de injustiça seria aquela em que se constataria uma perda em total de utilidade comparativamente ao que poderia ter sido obtido.

Com efeito, e tal como John Rawls, Amartya Sen também considera que a corrente utilitarista se revela um meio inadequado para o alcance das instituições justas, uma vez que a felicidade, prazer ou satisfação não são mensuráveis e, ainda que o fossem, não seriam um critério adequado para a realização de uma justiça distributiva. De facto, as pessoas possuem ideias diferentes sobre aquilo que consideram ser feliz, estar satisfeito ou ter prazer, o que leva os autores a considerar que esta corrente acaba por não ter em conta a distinção entre elas.

Se por um lado Rawls defende que a sociedade e suas instituições devem apontar para uma distribuição das vantagens sociais e económicas com base nos dois princípios que enuncia (e não para a felicidade ou satisfação do maior número de pessoas), Amartya Sen, apesar de não se apoiar em qualquer conjunto único de princípios, vem também apontar como crítica ao utilitarismo o facto da sua abordagem se caracterizar por uma indiferença distributiva, isto é, por não ter em consideração as desigualdades na distribuição da felicidade, importando apenas a soma total da mesma.¹¹⁷

¹¹⁷Cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 375: “Para eles – os utilitaristas – o bem-estar individual era representado pela utilidade individual e, normalmente, identificavam a utilidade com a felicidade individual. Tendiam ainda a ignorar quaisquer problemas de desigualdade distributiva relativa ao bem-estar e às utilidades de diferentes pessoas. Deste modo, tínhamos então que todas as diferentes situações alternativas acabavam por ser julgadas pela soma total de situações, como, além disso, também as diferentes políticas alternativas seriam apreciadas pela felicidade total que, respectivamente, resultasse dessas mesmas políticas.”

No contexto *seniano*¹¹⁸ - sendo o autor economista -, a crítica utilitarista surge relacionada com a disciplina da economia do bem estar (welfare economics) que trata do bem estar das pessoas, quer como objeto de estudo, quer para definição de políticas a adotar; e que se define, nas suas próprias palavras, como sendo “a parte da economia que trata da apreciação da bondade dos estados das coisas e da avaliação das políticas a seguir”.^{119 120 121}, sendo que resultados que mais relevam são os que se produzem a nível pessoal, individual.¹²²

Assim, do ponto de vista utilitarista, a bondade social das políticas de carácter público a adotar determinar-se-á pela soma total dos bem estares individuais; bem estar este que, segundo o modo de pensar utilitarista é a face visível da felicidade. As alternativas são, portanto, pensadas e julgadas através da soma total de felicidade que cada política geraria, se adotada.

Na opinião de Amartya Sen, o critério da utilidade mostra-se desadequado uma vez que as circunstâncias e particularidades que caracterizam os sujeitos são distintas, o que implica que a felicidade de cada um dependa daquilo que cada um espera do desenrolar da sua vida.¹²³

Desta feita pode concluir-se que a soma da utilidade dos indivíduos pode não beneficiar todos de igual forma, o que leva o economista indiano a defender que o critério utilitarista não se coaduna com o conceito de bem estar.¹²⁴

¹¹⁸Cf. SAN JOSÉ, Aranzazu Albertos - *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1999, p. 43: “El concepto de utilitarismo que se utiliza en la actualidad – que también emplea a Sen – es más articulado, fundamentalmente, porque tiene en cuenta el nivel social, con todos los problemas que plantean los intercambios de mercado, la producción, la justicia distributiva, la eficiencia, etc... Este término se puede denominar neo-utilitarismo y conserva también elementos del utilitarismo tradicional: búsqueda de la felicidad, cálculo del placer, etc. Cuando se plantea este término a nivel social, se denomina a la felicidad generalizada estado de bienestar, siendo así que en la situación en la que se goza de la felicidad-bienestar se posee materialmente todo aquello a lo que se pretendía acceder.”

¹¹⁹Cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 368: “De facto, por muito tempo – bem mais de um século – a economia do bem-estar foi dominada por uma particular perspectiva, a saber, o utilitarismo. (...) Ai, dava-se à felicidade um estatuto particular, ao ser ela o único aspecto relevante para a apreciação do bem-estar humano e das vantagens usufruídas, servindo, assim, de base, quer para a avaliação social quer para a elaboração das políticas de carácter público”; “Na verdade, mesmo na economia do bem-estar contemporânea, uma parte substancial ainda é largamente utilitarista.”

¹²⁰Cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 368.

¹²¹Mais uma vez consideramos relevante relembrar que, inserindo-se este relatório no âmbito da filosofia do direito, não aprofundamos conceitos como a economia do bem estar para além do que julgamos necessário para o entendimento das questões.

¹²²Neste sentido, cf. SAN JOSÉ, Aranzazu, Albertos – *ob. cit.*, p. 45.

¹²³Exemplificando, se por um lado um sem abrigo fica feliz por ter uma sopa como jantar – ao invés de não ter nada – uma pessoa sem qualquer carência económica pode ficar insatisfeita.

¹²⁴Neste sentido cf. SEN, Amartya – *ob. cit.*, p. 392: “... em geral, os utilitaristas não pretendem a igualdade das utilidades usufruídas por diferentes pessoas – o que apenas querem é a maximização da soma total dessas utilidades, independentemente da distribuição das mesmas ...”

A juntar à crítica à indiferença distributiva, Sen, não só na obra em análise mas ainda em *Desenvolvimento como liberdade*, vem também chamar a atenção para mais dois problemas inerentes a esta corrente de pensamento.¹²⁵ Um deles consiste naquilo a que Amartya Sen chama de *desinteresse pelos direitos, liberdades e outras preocupações que não sejam de foro utilitário* – por desconsiderar outras considerações desvinculadas da utilidade¹²⁶ - e o outro de *acomodamento e condicionamento mental*.

Com este último problema, Sen pretende alertar para a injustiça que pode resultar do raciocínio que se centra apenas em características mentais (como o prazer, felicidade e desejo) para aqueles que se encontram numa situação constante e permanente de privação, e que acabam por ter tendência para, com o passar do tempo, se adaptarem às circunstâncias das suas vidas.¹²⁷ Esta categoria de pessoas tende a adaptar as suas ambições às suas expetativas de vida, acabando por se contentar com pequenas vantagens e ganhos que retiram do dia-a-dia, não aspirando a uma mudança radical nas suas vidas. Estes indigentes acabam por relativizar o que é bom e o que é mau consoante o seu padrão de vida, o que leva a que as suas ambições nunca vão muito longe:

“É uma maneira de se conseguir viver em paz no meio de privações constantes. (...) Em termos de prazer ou de satisfação de desejos, as desvantagens suportadas pelo eterno zé-ninguém poderão parecer muito menores do que resultaria se nos baseássemos numa análise mais objectiva da dimensão das suas privações e falta de liberdade.”¹²⁸

Com efeito, facilmente concordamos que, pessoas carenciadas – quer sejam minorias de sociedades intolerantes, trabalhadores constantemente sobrecarregados por patrões exploradores, entre outras classes oprimidas – tendem a acomodar-se às suas próprias privações dada a necessidade de sobreviver. Esta necessidade leva a que, não raras vezes, não tenham a coragem de exigir uma mudança radical nas suas vidas ou, ajustando os seus desejos e expetativas àquilo que vêem como possível de ser alcançado.

¹²⁵Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, Gradiva, Lisboa, 2003, p. 76 e ss.

¹²⁶Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 77: “É muito razoável ter em conta a felicidade, mas não queremos necessariamente ser escravos felizes ou súbditos alienados.”

¹²⁷Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 380: Sen explica este fenómeno, recorrendo a exemplos como as minorias oprimidas em comunidades intolerantes, donas de casa pertencentes a culturas sexistas.

¹²⁸Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 382.

“O dito fenómeno da adaptabilidade afecta sobretudo a fiabilidade das comparações interpessoais de utilidades, uma vez que avaliar por baixo os sofrimentos e dificuldades por que passam os indigentes faz reduzir a sua provação espiritual, mas, com isso, não chegam a remover – ou sequer a reduzir substancialmente – as reais privações que caracterizam as suas vidas miseráveis.”¹²⁹

Ainda assim, o economista reconhece à corrente determinadas vantagens, quais sejam a análise dos resultados/consequências das escolhas (que, no entanto, se traduz num consequentialismo levado ao extremo), e o facto de prestar atenção ao bem estar da população aquando da avaliação dos dispositivos sociais e seus resultados.

No entanto constata também que o utilitarismo surge como uma corrente de certa forma escrava da felicidade pura e simples, negligenciando questões colaterais que, em última análise, também influenciam a felicidade dos sujeitos.¹³⁰ Identifica-a com uma visão redutora e até obsessiva, na medida em que se busca a felicidade a todo o custo como se ela fosse um valor completamente independente de outros, não propiciando as condições necessárias para que as pessoas possam ajuizar acerca do tipo de vida que gostariam de viver, pois que não tomam em conta fatores sociais e económicos – como a educação e cuidados de saúde – que permitem que os indivíduos tenham a oportunidade de enfrentar as suas vidas com mais determinação, coragem e, acima de tudo mais liberdade.

Para Sen, a base informacional do utilitarismo é demasiado reduzida e, por isso, insuficiente para ter em consideração estes fatores.¹³¹

¹²⁹Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 383.

¹³⁰Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 374: “Não podemos esquecer o facto de que, muitas vezes, a realização das outras coisas a que damos valor irá influenciar o nosso sentimento de felicidade.”

¹³¹As dificuldades e dúvidas levantadas pelo *welfare economics* dominado pela perspetiva utilitarista acabaram por desembocar no surgimento de uma nova modalidade de economia de bem estar, o *welfarism*, que, segundo Sen, é ainda mais problemática uma vez que exclui as comparações interpessoais; isto é, compara se uma pessoa é mais feliz numa situação ou noutra mas não compara a felicidade dessa pessoa com a de uma outra. Ora, ainda que tenha a vantagem de excluir a difícil tarefa de comparar condições mentais, reduz ainda mais a base informacional. Esta rejeição acarreta sérias dúvidas pois há comparações interpessoais que podem surgir naturalmente entre pessoas diferentes com o objetivo de descrever a sua felicidade sem que com isso os estejamos a colocar em ilhas díspares completamente isoladas umas das outras.

Neste sentido cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 376 e 380: “Nesta nova modalidade, continua-se a confiar apenas na utilidade (...) mas as comparações interpessoais são excluídas. (...) Com efeito, este “welfarism” (...) vem oferecer uma base informacional muito restrita para os juízos de tipo social. Aí, pode-se discutir se uma pessoa é mais feliz numa situação do que noutra, mas já não podemos comparar, assim nos dizem, a felicidade de uma pessoa com a de outra.”; “...a mesma colecção de bens-estares individuais poderá corresponder a cenários sociais globais muito diferentes, com diferentes arranjos organizacionais da sociedade, e ainda com diferentes oportunidades, faculdades e liberdades pessoais. O welfarism requer que as avaliações não prestem directamente atenção a qualquer um desses diferentes (e não utilitários) aspectos – mas tão-só à

4.2.2 – Os problemas inerentes à ideia de posição original. Uma alternativa.

“...aos olhos de muitos, as teorias filosóficas da justiça hoje dominantes parecem estar muito mais próximas do mundo prático de quanto poderá aspirar a teoria da escolha social. Mas estará esta conclusão correcta? Eu diria que não só está errada, como a verdade quase poderá estar no seu oposto, pelo menos num certo sentido; mas um sentido que é deveras importante. (...) A teoria da escolha social ocupa-se com grande afã das bases racionais para juízos sociais e decisões públicas que tenham que ver com a escolha entre alternativas sociais. Os resultados do procedimento próprio da escolha social assumem a forma de uma graduação, do “ponto de vista social” de diferentes estados de coisas, a qual levará em conta as avaliações das pessoas envolvidas. Ora, isso é bem diferente de uma demanda em busca da alternativa suprema, por entre todas as alternativas possíveis...”¹³²

Como foi referido supra, e seguindo a perspetiva de Rawls, a realização da justiça passa por vários estádios. O processo vai-se desenrolando baseando-se na afirmação dos dois princípios da justiça que, sendo escolhidos no primeiro estágio, logo influenciarão toda a sequência.

As pessoas cooperam entre si ainda que defendam diferentes pontos de vista relativamente a diversas matérias sendo, todos eles, aceitáveis e razoáveis uma vez que partilham uma conceção política de justiça razoável¹³³, isto é, que possa ser partilhada por todos os cidadãos de uma sociedade bem ordenada (definida com o auxílio do momento fictício de deliberação num ambiente social hipotético).

Na sua obra *A ideia de justiça*, Amartya Sen admite ser cético quanto a esta sequência pois duvida que, na posição original, exista apenas um conjunto de princípios suscetíveis de

utilidade ou felicidade que lhes estejam associadas. Todavia, o mesmo conjunto de cifras de utilidade pode, num caso, estar ligado a sérias violações das mais básicas liberdades humanas mas já não o estar noutro.”

¹³²Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob.cit., p. 150.

¹³³Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob.cit., p. 101: “[a conceção política de justiça dá-lhes] «uma base a partir da qual se pode levar a cabo e decidir com razoabilidade uma discussão pública das questões políticas fundamentais, coisa que, claro está, não acontece em todos os casos, mas temos esperança de que possa acontecer na maioria dos casos relativos a questões essenciais de natureza constitucional e a temas de justiça fundamental». Poderão, por exemplo, divergir quanto às respectivas crenças religiosas e à visão geral do que venha a ser uma vida boa e que valha a pena viver, mas, segundo Rawls, por meio de deliberações, são conduzidos a concordar sobre o modo de tomar em consideração tais diversidades existentes entre todos os membros e de chegar a um conjunto de princípios de justiça que seja équa para todo o grupo.”

conduzir a instituições justas já que o entendimento de justiça se forma tendo em conta preocupações distintas (e por vezes conflitantes entre si). Não crê no exato resultado contratual a que supostamente se chegará através da posição original. Privilegia assim uma ideia de justiça que permita uma pluralidade de princípios discutida socialmente.

Então, que tipo de teoria de justiça nos sugere Sen? Sugere-nos uma ideia de justiça que resulte do exercício do raciocínio público, e não de um hipotético contrato social, abdicando de atingir um estado ideal de justiça, em busca da correção das injustiças presentes em qualquer sociedade real. Defende, portanto, a análise e o estabelecimento de comparações entre a evolução das vidas dos indivíduos, claramente influenciada pelo contexto dentro do qual se desenvolvem.

Ao atacar o método contratualista, Amartya Sen vem invocar a teoria da escolha social¹³⁴ como forma de competir com a justiça como equidade de Rawls e todo o procedimento por ele delineado. Pretende explorar os meios formais que levam às decisões públicas e seus pressupostos:

“... it is social choice theory, pioneeringly formulated in its modern form Arrow (1951), that provides a general approach to the evaluation of, and choice over, alternative social possibilities (including inter alia the assessment of social welfare, inequality, and poverty).”¹³⁵

A teoria da escolha social visa ajudar a responder a questões como “como julgar o desempenho de uma sociedade como um todo sem esquecer os interesses divergentes dos seus diferentes membros?” ou “como é possível medir a pobreza de uma sociedade tendo em conta as diferentes dificuldades dos indivíduos que a compõem?”, entre outras que pretendam harmonizar o bem estar da sociedade como um todo e os interesses de cada um, como ser individual. Ora, o objetivo é, pois, criar um modelo a adotar aquando da tomada de decisões

¹³⁴Tentaremos explicar o conceito de acordo com a nossa finalidade de elaborar um relatório no âmbito da Filosofia do Direito, apesar da conexão que inevitavelmente aqui se cria com a economia.

¹³⁵Cf. SEN, Amartya – *The possibility of social choice*, Trinity College, Cambridge, CB2 1TQ, Great Britain in www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1998/sen-lecture.pdf, última consulta em 10/07/2012, p. 179.

No mesmo sentido, SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, *ob. cit.*, p. 149: “... profunda diferença existente entre essas formulações da escolha social, cuja atenção se dirige particularmente para o modo de chegar a uma graduação de realizações sociais alternativas e a forma assumida pelas teorias da justiça hoje predominantes, que se centram, não já no regime de avaliação dos casos ora de adiantamento ora de decadência da justiça, mas na identificação dos arranjos sociais que, sob a forma de um conjunto de “instituições justas”, se possam ter por perfeitamente justos.”

racionais e democráticas que devam satisfazer o grupo sem desconsiderar as preferências dos indivíduos.

De facto, as adversidades que podem surgir no decurso da tomada de decisões do povo, pelo povo e para o povo podem ser diversas, daí a árdua tarefa de conciliar julgamentos agregativos sobre a sociedade - como acerca do bem estar, pobreza, interesse público – com os interesses e preocupações dos diferentes membros da sociedade.

A teoria da escolha social, viu o se amanhecer com a Revolução Francesa (século XVIII) quando Marquês de Condorcet (1743-1794) e outros notáveis matemáticos franceses constatarem a dificuldade de fazer avaliações agregadas que se baseassem nas prioridades individuais, sem que houvesse arbitrariedade e instabilidade nos processos formais conducentes às decisões públicas.¹³⁶ O seu trabalho centrou-se no desenvolvimento de um modelo que serviria de base à tomada de decisões racionais e democráticas para o grupo, que prestasse ainda a devida atenção às preferências e interesses de todos os membros integrantes da sociedade. Mas, os resultados mostraram-se bastante pessimistas:

“Condorcet, por exemplo, veio mostrar que o governo da maioria pode ser uma coisa completamente inconsistente, com A que derrota B com uma maioria, B que derrota C, também com maioria, e C que, por sua vez, vai derrotar A, de novo, com uma maioria (demonstração que, às vezes, aparece indicada com o nome de “Paradoxo de Condorcet”).”¹³⁷

Com Kenneth Arrow - igualmente preocupado com as dificuldades geradas pelas decisões de grupo - em pleno século XX, este assunto foi reavivado e a teoria da escolha social assumiu contornos mais exigentes ao afirmar a necessidade de estabelecer de forma clara “condições mínimas de razoabilidade”¹³⁸ que sempre se deveriam verificar aquando da necessidade de tomar decisões de grupo e para o grupo. Tomou, para isso, em conta, uma série de condições que estabeleciam uma relação entre as escolhas e juízos sociais e um certo conjunto de preferências individuais, até chegar ao que considerou um mínimo necessário de requisitos a que um procedimento de avaliação social deveria obedecer.¹³⁹

¹³⁶Neste sentido cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 147 e ainda, SEN, Amartya – *The possibility of social choice*, ob. cit., p. 180.

¹³⁷Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob.cit., p. 146.

¹³⁸Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p.147.

¹³⁹Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob.cit., p. 147: “Arrow viria a dar à disciplina da escolha social uma forma estruturada e analítica, com a formulação específica de axiomas devidamente examinados e verificados a exigirem que as decisões sociais observassem certas condições mínimas de razoabilidade, das quais haveriam de emergir as graduações sociais apropriadas e as escolhas de estados de sociedade. Isto levou ao nascimento da

Assim, as condições razoáveis que qualquer regra de agregação de preferência deveria cumprir são: “Princípio da racionalidade coletiva”, “Princípio de Pareto”, “Princípio de independência face a alternativas irrelevantes”, “Princípio da não ditadura” e “Princípio do domínio não restrito”.¹⁴⁰ De acordo com o primeiro princípio, se a opção A é preferida relativamente à opção B, e se esta, por sua vez, é preferida a C, então A é preferida a C. Já de acordo com o segundo princípio, se todos os membros da comunidade preferem A a B, significa que a escolha coletiva prefere A a B. No que respeita ao “Princípio de independência face a alternativas irrelevantes”, ele traduz-se no facto de a escolha entre A e B não poder ser influenciada por opções C e D; ainda que se altere a ordem de preferência entre A e B (pois C e D continuam irrelevantes). O “Princípio da não ditadura” prescreve que nenhum indivíduo deve impor as suas próprias preferências como coletivas. Por último, o quinto princípio vem dizer que ninguém pode ser excluído de participar na escolha pública.

Mas, logo desacreditou o seu projeto ao afirmar a impossibilidade de, relativamente a decisões desta estirpe, poderem satisfazer simultaneamente os interesses do grupo e dos seus membros individualmente considerados (Teorema da impossibilidade de Arrow), concluindo não existir nenhuma regra de agregação das preferências cumpridora dos cinco princípios.¹⁴¹ Ou seja, dentro das regras de votação mais frequentes – regra da maioria, regra da maioria qualificada, regra da unanimidade, regra da maioria relativa e eleição por pontos – concluiu não haver nenhuma que não falhasse pelo menos uma das condições.¹⁴²

Várias formas de modificar os requisitos de Arrow surgiram na literatura que a ele se seguiu mas outras dificuldades emergiam, acabando por se gerar um sentimento de pessimismo bastante consolidado.

moderna disciplina que dá pelo nome de teoria da escolha social e que veio substituir a perspectiva algo desorganizada e aproximada de Condorcet, Borda e outros ...”

¹⁴⁰ CRUZ, José Manuel Neves – *Economia e Política: uma abordagem dialéctica da escolha pública*, Coimbra Editora, Coimbra, 2008, p. 237.

¹⁴¹ Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, *ob. cit.*, p. 147: “... nenhum procedimento de escolha social que se possa descrever como racional e democrático (...) é capaz de levar a que as decisões sociais satisfaçam em simultâneo, até mesmo umas quantas condições muito contidas de razoável sensibilidade ao que desejam os membros de uma sociedade.”

¹⁴² Por exemplo, e tendo como referência a regra da maioria absoluta (50% + 1), se existirem três eleitores para três alternativas, os votos podem empatar, isto é, o primeiro eleitor prefere A, o segundo B e o terceiro C. E, mesmo levando a cabo uma votação a pares, o mesmo pode acontecer, senão vejamos: O primeiro eleitor prefere A, seguido de B e depois C. O segundo prefere B, seguido de C e depois A. O terceiro prefere C, seguido de A e depois B. Entre A e B ganharia a alternativa A, entre B e C venceria B e entre A e C venceria C, havendo novo empate. Ora, não há um resultado que reflita as preferências da maioria. Neste sentido cf. CRUZ, José Neves – *ob. cit.*, p. 238.

Ainda assim, este clima de derrota levou a que os teóricos das decisões de grupo se concentrassem na busca dos problemas de fundo que faziam com que requisitos aparentemente razoáveis viessem a produzir os resultados de impossibilidade acima descritos.

Resultado das sucessivas investigações, discussões e de prolífera literatura, concluiu-se que, não obstante ser efetivamente difícil conciliar os interesses do grupo e dos indivíduos assim considerados, não raras vezes o cerne do problema seria mesmo a ausência de procedimentos de decisão mais sensíveis à informação.¹⁴³

Arrow formulou o problema da escolha social tendo em conta preferências individuais, excluindo assim qualquer tipo de comparações interpessoais:

“...Arrow adoptou o ponto de vista (...) de que «a comparação interpessoal de utilidades não faz qualquer sentido». Ora, a combinação entre a confiança exclusiva reservada às utilidades individuais e a negação de qualquer utilização de comparações interpessoais teve um papel decisivo na precipitação do teorema da impossibilidade.”^{144 145}

Esta restrição de informação acaba por deixar à nossa disposição os procedimentos de decisão que, afinal, não passam das diferentes variantes de regras de voto pois não fazem uso de comparações interpessoais que, todavia, apresentam os problemas de inconsistência como o do exemplo acima descrito relativamente à regra da maioria.

Desta forma, e de acordo com Amartya Sen, o “segredo” para alcançar um entendimento adequado das exigências da justiça, das necessidades próprias da organização

¹⁴³Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob.cit., p. 148: “A maior parte dos procedimentos mecânicos de escolha política (como é o caso das eleições e do voto) ou de avaliação económica (tal o caso da avaliação do rendimento nacional) não admitem nem dão lugar a grandes quantidades de informação, a não ser no decurso das discussões que poderão acompanhar essas operações. Em si mesmo, o resultado de uma votação não nos revelará nada de especial, apenas que um candidato obteve mais votos do que outro. Da mesma maneira, o procedimento de foro económico relativo à contabilização agregada do rendimento nacional baseia-se tão-somente em informação sobre o que foi comprado, vendido e por que preços, e nada mais.”

¹⁴⁴Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 377.

¹⁴⁵Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 377: “Gostaria sobretudo de ilustrar um particular aspecto desta dificuldade. Considere-se, por exemplo, o problema da escolha entre diferentes modalidades de distribuição de um bolo entre duas ou mais pessoas. (...) em termos de disponibilidade informacionais, de facto, não poderemos deixar-nos guiar por quaisquer considerações de igualdade, pois essas exigiriam uma identificação ou caracterização do rico *vis-à-vis* do pobre. Se “ser-se rico” ou “ser-se pobre” é algo que se define em termos de rendimento ou propriedade de bens, então, teremos aí uma característica não utilitária, da qual, no sistema de Arrow, não nos é dado que façamos caso directamente, atendendo àquele requisito que nos obriga a basear-nos exclusivamente em utilidades. Mas também não poderemos identificar o “ser-se rico” ou “ser-se pobre” de uma pessoa com o facto de ela ter um nível de felicidade alto ou baixo, já que isso implicaria um comparação interpessoal da felicidade ou das utilidades, coisa que também é excluída. (...) A extensão da felicidade como indicador da situação de uma pessoa é aplicada, sim, mas a cada indivíduo separadamente – sem qualquer comparação entre os níveis de felicidade de duas pessoas diferentes.”

social bem como estabelecer um processo apto a formular as políticas desejáveis na sociedade, é tentar reunir o máximo de informação e dados acerca da realidade, desde que devidamente escrutinados:

“...Nesses juízos de carácter social, um papel central tem de ser reservado às comparações interpessoais das vantagens e desvantagens dos vários indivíduos. Se for a utilidade o indicador escolhido do avantajamento individual, então, a comparação interpessoal de utilidades passará a ser uma necessidade crucial para um sistema viável de avaliação social. Não corresponde isto, porém, a negar que seja possível ter-se mecanismos de escolha social que pudessem passar sem comparações interpessoais de vantagens e utilidades, mas os títulos que tais mecanismos exibem relativamente à própria aptidão para cumprirem as exigências da justiça saem enfraquecidos pela sua inaptidão para compararem o bem estar e as vantagens relativas de diferentes pessoas...”¹⁴⁶

Claro está que, para Amartya Sen – e mesmo para Arrow, mais tarde, - as comparações interpessoais não têm de se basear sempre na comparação de estados mentais, isto é, na utilidade como forma de felicidade ou satisfação de desejo.

Assim, e em jeito de conclusão, enquanto que Rawls recorre ao véu da ignorância para que os interesses individuais não inviabilizem os interesses da sociedade como um todo, o economista contesta com base na teoria da escolha social a existência de um único conjunto de princípios conducentes à escolha de instituições de forma a que se conciliem interesses do grupo e da sociedade. Segundo Sen, é o debate aberto, bem informado e diversificado o meio para lutar contra a injustiça. É uma moldura comparativa, como a que é fornecida pela escolha social, que é capaz de presidir à escolha de entre as propostas que existem “em cima da mesa”, não descurando assim a pluralidade de opções à disposição dos sujeitos.

Com efeito, e segundo Amartya Sen, existem muitos cétricos relativamente no que concerne a tratar de “problemas do mundo real” desta forma, factualidade que até entende mas que considera infundada.

Apesar de todo o exposto, Amartya, na sua mais recente obra *A ideia de justiça*, deixa em aberto uma série de questões – “Será a perspectiva transcendental suficiente?”, “Será a perspectiva transcendental necessária?” e “Poderão as comparações identificar uma transcendência?” - que paralelamente analisa e acerca delas conclui.

¹⁴⁶Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 379.

Começa por questionar se a definição de uma sociedade perfeitamente justa é capaz de nos oferecer um escalonamento de situações de afastamento da justiça, mostrando assim as distâncias que separam essas situações do estado ideal de coisas (e, por conseguinte, uma graduação das diversas hipóteses, por comparação entre elas). A tal possibilidade, o economista responde negativamente, uma vez que a identificação do melhor padrão de justiça pouco nos diz acerca de outros padrões possíveis (se são ou não preferíveis entre si) – e, além disso, não oferece apenas uma moldura alternativa. Ademais, o padrão ideal permaneceria no topo, apesar de, “abaixo de si”, poderem coexistir diversas graduações conciliáveis consigo mesmo.¹⁴⁷

No que respeita a indagar se a perspectiva transcendental é necessária (ainda que não suficiente), Sen volta a argumentar em sentido negativo já que se mostra desnecessária, na avaliação entre apenas e tão só duas alternativas, recorrer a uma terceira para escolher entre as duas em discussão.¹⁴⁸

Concluindo, para o economista, a perspectiva transcendental não é necessária e tão pouco suficiente para alcançar juízos comparativos no âmbito da justiça social.

Mas, apesar do exposto, será que as comparações podem identificar uma transcendência, isto é, poderá dar-se o caso de sucessivas comparações entre alternativas díspares levar à identificação da solução melhor/mais justa? A esta questão responde-nos que “...é uma suposição com o seu quê de atractivo, pois, na verdade, é fácil que o superlativo nos pareça o ponto de chegada de uma robusta sequência comparativa.”¹⁴⁹

Ora, só uma graduação exaustiva (e que abranja um conjunto finito) garante a chegada à melhor alternativa, mas, de acordo com Amartya Sen, também uma graduação incompleta pode permitir a formulação de juízos sólidos e comparativos acerca da justiça, ainda que dificulte a obtenção de uma qualquer conclusão transcendental.

Amartya Sen aponta ainda três importantes limitações da posição original, quais sejam a *desconsideração excludente*, o *paroquialismo procedimental* e a *incoerência excludente*.¹⁵⁰

A primeira das limitações acima identificada consiste precisamente na exclusão da tomada em consideração das vidas daqueles que não integram o grupo focal – como outros países ou outras culturas - mas que sofrem as consequências das decisões tomadas por ele.

¹⁴⁷Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p.157: “O facto de uma pessoa considerar a *Mona Lisa* o melhor quadro do mundo nada nos diz sobre como ela poderia graduar um Picasso, quando comparado com um Van Gogh.

¹⁴⁸Voltando ao mesmo exemplo, cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 158.

¹⁴⁹Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 160.

¹⁵⁰Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 120 e 203 e ss.

Esta limitação torna-se mais evidente em situações de justiça transfronteiriça, porque a estrutura escolhida para uma sociedade pode influenciar vidas de pessoas pertencentes a outra sociedade.¹⁵¹

Ao chamar a atenção para o facto de a imparcialidade, tal como configurada na posição original, se dirigir à eliminação da parcialidade relativa a interesses pessoais, conclui que não está concebida para eliminar preconceitos e tendências que possam existir dentro do próprio grupo focal, situação que denomina por *paroquialismo procedimental*.

Por último, a *incoerência excludente* respeita às dificuldades que eventualmente surgem no momento de delimitar o grupo focal, quando as decisões por ele tomadas exercem influência na sua própria dimensão e composição.

¹⁵¹Esta ideia volta a ser desenvolvida adiante, cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 205 e ss.

4.2.3. – A igualdade e o papel das liberdades

“A expansão da liberdade é (...) concebida como o fim prioritário e, ao mesmo tempo, como o meio principal do desenvolvimento.”¹⁵²

4.2.3.1 – Bens primários vs liberdades

Um dos aspetos em que é evidente a divergência de concepções entre Rawls e Amartya Sen, é aquele que diz respeito à igualdade e ao critério usado para aferir das desigualdades.

O filósofo norte-americano, ao rejeitar a doutrina utilitarista, propõe o critério da posse de bens primários para determinar a existência ou não de desigualdades. Ora, tal como já foi explicado anteriormente, estes bens primários consistem naqueles bens considerados indispensáveis e que, indubitavelmente, qualquer sujeito quer ter, independentemente do seu plano de vida. São bens tidos como imprescindíveis para a manutenção de uma vida humana digna e cuja distribuição equitativa permite um melhor exercício das faculdades morais de cada um.¹⁵³ Segundo Rawls, quando os sujeitos dispõem de uma maior quantidade destes bens podem ter a certeza que terão mais êxito nas suas pretensões. Para dizer quais considera serem bens primários, serve-se de categorias genéricas, apresentando como bens deste tipo direitos e liberdades, oportunidades e poderes, rendimento e riqueza.

O filósofo e economista indiano vem alterar este paradigma ao julgar as desigualdades através das liberdades e não através do recurso a bens primários. Sen dirige a sua crítica a Rawls ao considerar que este se concentra demasiado nos meios utilizados para alcançar a liberdade, acusando-o de uma certa obsessão pelos bens primários, defendendo, por sua vez, que o critério ideal na busca da justiça distributiva deve ser a capacidade do sujeito para transformar os recursos em liberdades:

¹⁵²Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade* apud DA SILVA, João Oliveira Correia – *Amartya Sen: Desenvolvimento como liberdade*, Programa de Doutoramento em Economia da Faculdade de Economia do Porto in http://www.fep.up.pt/docentes/joao/material/desenv_liberdade.pdf, última consulta em 10/07/2012.

¹⁵³Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., 107: “... são meios de carácter geral aptos a permitir alcançar fins diversos (quaisquer recursos que, em geral, se mostrem prestáveis para que as pessoas possam obter o que precisam, por muito variadas que possam ser estas precisões). Rawls inclui entre os bens primários coisas como «direitos, liberdades e oportunidades, rendimentos e riqueza, e as bases sociais para o respeito de si mesmo». (...) voltamos a ver aqui as liberdades, desta feita, apenas como uma ferramenta que vem complementar as demais ferramentas, tais como os rendimentos ou a riqueza.”

“... Rawls aparece a julgar as oportunidades de que as pessoas gozam partindo dos meios que elas tenham ao seu dispor, sem levar para isso em conta as imensas variações que já podem sobrevir no que toca a ser-se capaz de converter os bens primários numa vida boa. Por exemplo, com um nível igual de rendimento e de outros bens primários, uma pessoa deficiente ou incapacitada poderá fazer muito menos do que um ser humano que, do ponto de vista físico, seja, ou esteja, inteiramente apto.”¹⁵⁴

Sen pretende mostrar que, para fins de avaliação, o critério adequado não é o das utilidades nem o dos bens primários, mas sim as liberdades concretas, as potencialidades para escolher a vida que se deseja ter.

Com efeito, os bens primários são recursos cuja utilização conducente à capacidade de fazer algo de valioso, está sujeita a uma série de variações tais como diferenças pessoais, variações de clima social, entre outras. Assim, o ponto de partida do seu pensamento consiste em encarar o desenvolvimento como um processo de alargamento das liberdades reais de que as pessoas efetivamente gozam, contrastando assim com perspetivas mais restritas de desenvolvimento. Este passa a ser visto como expansão de liberdades substantivas, que impõe a eliminação das principais fontes de restrições que deixam às pessoas pouca escolha e pouca oportunidade para exercerem a sua ação racional como, por exemplo, a pobreza.¹⁵⁵

Mas, afinal, que liberdade - ou liberdades - é esta de que Amartya nos vem falar? O economista vem defender a liberdade como sendo um fim do desenvolvimento (desempenhando um papel constitutivo de desenvolvimento) e ainda um meio para atingir o desenvolvimento (desempenhando um papel instrumental). Os seus estudos debruçam-se predominantemente no papel de certas liberdades instrumentais e que tem como determinantes, nomeadamente: oportunidades económicas, liberdades políticas, serviços sociais, garantias de transparência e segurança protetora^{156 157}, sendo que instituições como o

¹⁵⁴Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 114.

¹⁵⁵Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 20: “Apesar do aumento sem precedentes da riqueza global, o mundo contemporâneo recusa as liberdades elementares a grande quantidade – talvez mesmo à maior parte – das pessoas. Por vezes a falta de liberdades concretas está directamente relacionada com a pobreza económica, que esbulha as pessoas da liberdade de satisfazerem a sua fome, ou de obterem o alimento suficiente, ou de conseguirem remédios para doenças curáveis, ou de se vestirem e protegerem convenientemente, ou de usufruírem de água potável ou de serviços de saneamento. Noutros casos, a restrição está estreitamente ligada à falta de serviços públicos e de cuidado social, tais como a inexistência de programas de prevenção de epidemias, ou de esquemas organizados de cuidados de saúde e de serviços educacionais, ou de instituições eficazes de manutenção local da paz e da ordem. Noutros casos ainda, a violação da liberdade resulta directamente da subtracção das liberdades políticas e cívicas por obra de regimes autoritários e das restrições impostas à liberdade de participar na vida social, política e económica da comunidade.”

¹⁵⁶Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 14 e, no mesmo sentido, p. 26.

Estado, o mercado, o sistema jurídico, os partidos políticos, os meios de comunicação social, entre outros, são analisados em termos do seu contributo para o aumento e garantia das liberdades dos indivíduos. Trata-se de liberdades que conferem aos sujeitos uma maior potencialidade para atingir os seus fins e que, se complementam umas às outras com vista ao fim da plenitude da liberdade humana em geral. Contribuem, direta ou indiretamente, para a liberdade geral que as pessoas têm de viver de acordo com as suas preferências, pois alargam as potencialidades das pessoas para levarem o tipo de vida a que dão valor.^{158 159}

“As liberdades não são apenas o fim primordial do desenvolvimento; contam-se também entre os meios principais. Ademais do reconhecimento, essencial, da importância avaliadora da liberdade, temos também de compreender a conexão¹⁶⁰ empírica que liga entre si as liberdades de diferentes espécies. As liberdades políticas (sob a forma de livre expressão e de eleições) ajudam a promover a segurança económica. As oportunidades sociais (sob a forma de serviços de educação e de saúde) facilitam a participação económica. Os dispositivos económicos (sob a forma de oportunidade de participar no comércio e na produção) podem ajudar a gerar tanto a riqueza como pessoal como os recursos públicos destinados a serviços sociais. As liberdades de diferentes espécies podem reforçar-se umas às outras.”¹⁶¹

Segundo Sen, a ausência de liberdade pode ser causada por processos inadequados (como, por exemplo, a violação do direito de voto) ou inadequação das condições para que os indivíduos possam realizar um mínimo do que gostariam (o que inclui, por exemplo, a falta de

¹⁵⁷Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 53 e 54: As liberdades políticas incluem os chamados direitos cívicos e dizem respeito à oportunidade que os indivíduos devem gozar para decidir quem e segundo que princípios deve governar. Incluem a liberdade de expressão, imprensa, escolha de partido político, direito ao voto, entre outros. Os dispositivos económicos respeitam à oportunidade de os sujeitos disporem livremente dos seus recursos económicos para consumo, produção ou troca. As oportunidades sociais respeitam a serviços essenciais para ter o controle das nossas vidas bem como para participar na vida económica e política. São exemplo destes serviços os cuidados de saúde, sistema de educação. As garantias de transparência dizem respeito à liberdade de os indivíduos lidarem uns com os outros gozando da garantia de clareza e esclarecimento. Por último, a previdência social serve para tornar possível uma rede de proteção social que não permita que a população seja exposta à miséria e fome. Optamos por uma explicação reduzida do que sejam estas liberdades instrumentais pois Amartya Sen não as especifica na sua obra *Ideia de justiça* e essa é a nossa obra de referência para o presente relatório.

¹⁵⁸Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 51.

¹⁵⁹Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 33.

¹⁶⁰Um exemplo desta conexão é dado pelo autor em *Desenvolvimento como liberdade* – ob. cit., p. 54: influência da educação básica e literacia no crescimento económico no Japão do século XIX.

¹⁶¹Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 26 e, no mesmo sentido, p. 52.

condições básicas como a possibilidade de “fugir” a uma morte prematura, doenças evitáveis ou fome involuntária).¹⁶²

Em suma, a liberdade é fundamental no processo de desenvolvimento pois que a avaliação do progresso deve ser aferida através do alargamento das liberdades das pessoas bem como a efetividade do desenvolvimento está dependente da ação livre dos membros de uma sociedade.

4.2.3.2 – Oportunidades e capacidades: conceitos ínsitos no conceito de liberdade

“Ao fazermos uma avaliação das nossas vidas, temos boas razões para nos interessarmos, não apenas pelo tipo de vida que conseguimos levar, mas também pela liberdade de que efectivamente gozamos para que possamos escolher entre diferentes estilos de vida ou diferentes maneiras de viver as nossas vidas.”¹⁶³

Amartya Sen mostra o seu ceticismo diante do critério da posse de bens primários como forma de aferir de questões de ordem distributiva, e, portanto, de igualdade, por este preferir uma análise daquilo que as diferentes pessoas podem ou não fazer com esses bens.

Será portanto a liberdade – liberdade para determinar o tipo de vida que queremos viver¹⁶⁴ – o meio adequado para alcançar os nossos objetivos, aqueles fins que temos como valiosos. A liberdade de que Amartya Sen nos vem falar refere-se, essencialmente, à liberdade de escolha de que os indivíduos dispõem, tendo em conta de que esta liberdade de escolha varia de sociedade para sociedade mas que, em qualquer uma delas, ter uma maior quantidade desta liberdade é sempre melhor do que dispor de uma quantidade menor. Para o economista, a quantidade de liberdade disponível é algo digno de ser medido para fins de avaliar como os indivíduos de uma dada comunidade vivem.

Mas, como se afere essa liberdade? A resposta está nos conceitos de *oportunidade* e *capacidade*, como “construtores” da ideia de liberdade.

¹⁶²Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 33: “Quer os processos quer as condições têm a sua importância própria e ambas as perspectivas estão relacionadas com a consideração do desenvolvimento como liberdade.”

¹⁶³Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 313.

¹⁶⁴Cf. PETTIT, Philip in *Amartya Sen*, edited by Christopher Morris, Cambridge University Press, Reino Unido, 2010, p. 71: “Sen is clearly concerned with social freedom rather than with freedom in the sense in which it may be affected by psychological malaise or malfunction: if you like, psychological freedom.”
É uma liberdade substantiva; liberdade como capacidade.

Com efeito, uma maior ou menor liberdade proporciona aos indivíduos uma maior ou menor oportunidade de, pelos menos tentar, alcançar os seus objetivos, isto é, aquelas coisas tomam por valiosas. Mas, esta oportunidade está dependente de um outro conceito, o de *capacidade* de realizar aqueles projetos aos quais atribuem valor.

Ao conjunto de coisas que valoramos ser e fazer, Sen apelida de funcionamentos¹⁶⁵ (por exemplo, não passar fome, não ter carência de medicamentos) e, ao que podemos efetivamente ser e fazer – porque está ao alcance do nosso exercício - Sen dá o nome de capacidade, sendo que a ela podem corresponder várias combinações de funcionamentos. Às diferentes combinações de funcionamentos o economista dá o nome de potencialidade.¹⁶⁶

Ora, a capacidade traduz-se numa forma de liberdade, a liberdade de realizar combinações de funcionamentos, ou seja, de poder optar entre diferentes estilos de vida.¹⁶⁷ Na realidade, a quantidade e/ou extensão de cada funcionamento pode ser representado por um número real e que passa a ser designado por vetor de funcionamento. Assim, o leque de capacidades de que os indivíduos dispõem consiste nos vetores alternativos pelos quais podem optar – liberdade de realizar. Este leque de alternativas não são mais do que as reais oportunidades de os indivíduos dispõem.¹⁶⁸

Assim, os conceitos relacionam-se entre si na medida em que, do ponto de vista das oportunidades, a vantagem de cada um é maior ou menor consoante a sua capacidade para

¹⁶⁵Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob.cit., p. 88: “O conceito de «funcionamento», (...) reflecte as várias coisas cujo exercício ou posse uma pessoa pode valorizar. Os funcionamentos que são objecto de estima podem variar, desde os elementares, como alimentar-se convenientemente e estar ao abrigo de doenças evitáveis, até a actividades muito complexas ou a condições pessoais, como tomar parte na vida social e ter auto-estima.”

Sen não fornece uma lista de funcionamentos nem de capacitações por considerar que a sua definição vai variar consoante os indivíduos e a sociedade na qual estão inseridos.

¹⁶⁶Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 89.

¹⁶⁷Cf. SEN, Amartya – *Desenvolvimento como liberdade*, ob. cit., p. 89: “... uma pessoa rica que jejua realiza, em termos de comer alimentos, o mesmo funcionamento que uma pessoa sem meios que é forçada a passar fome mas a primeira tem um leque de «potencialidade» diferente do da segunda (a primeira pode escolher entre comer bem e viver bem alimentada, coisa que a segunda não pode).”

¹⁶⁸As oportunidades correspondem às alternativas pelas quais os indivíduos podem efetivamente optar. Por isso, devem ser entendidas, segundo Amartya Sen, de uma forma ampla, isto é, em termos de resultado compreensivo, levando em consideração a forma através da qual a pessoa alcança a situação de culminação.

Exemplificando: Se eu quero passar o dia em casa, importa se de facto cumpro o objetivo por minha própria vontade ou se, alternativamente, sou assaltada e obrigada, coativamente, a permanecer em casa. Apesar de o resultado de culminação ser o mesmo (ficar em casa), não será razoável desconsiderar o processo atravessado. Os resultados devem portanto ser avaliados na sua vertente compreensiva, isto é, tendo em conta o aspeto processual. Neste sentido cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 315 e seguintes. O exemplo de jejuar dado supra também se aplica aqui.

aquele determinado fim; o que significa que a capacidade se traduz na aptidão¹⁶⁹ para alcançar os nossos objetivos:

“According to Sen, capability is defined as a set of functionings vectors which are realized by using goods and services. Basic capability refers to “a person being able to do certain basic things” (SEN 1980: 367) e.g. the ability to be well-nourished and well-sheltered, the ability of escaping avoidable morbidity and premature mortality, and so forth.”¹⁷⁰

Esta deslocação do foco de análise contrasta de forma gritante com o método rawlsiano de avaliação baseada nos bens primários pois, de acordo com o economista, Rawls negligencia o facto de existirem diferenças entre os indivíduos que levam a que nem sempre sejam capazes de converter os bens primários numa vida boa. Há, por isso, que tomar em consideração não apenas estes bens que cada pessoa possui mas também as características pessoais relevantes que comandam a sua conversão em capacidade pessoal para promover os seus fins. É precisamente a elevação dos bens primários a elemento central para avaliar da justiça distributiva que o economista critica por considerar que são apenas meios para alcançar algo mais, nomeadamente, a liberdade.

Com efeito, e exemplificando, temos que concordar que, dois sujeitos igualmente avantajados a nível económico, não enfrentam as mesmas dificuldades se um deles é saudável e o outro portador de uma grave doença. Desde logo, devido à doença, o indivíduo que dela padece vê a sua liberdade diminuída por não ter a mesma capacidade – e por conseguinte as mesmas oportunidades – de alcançar aquilo que porventura considera valioso para ter uma boa vida:

“Ao ajuizar de vantagens que diferentes pessoas tenham, quando comparadas entre si, teremos de olhar para a totalidade das capacidades de que conseguem gozar. E decerto, temos aqui um importante argumento a favor do emprego da perspectiva da capacidade em detrimento de uma outra que, centrando-se nos recursos, venha insistir no rendimento e na riqueza como base de avaliação. A noção de capacidade está ligada àquela liberdade substantiva e, por isso, irá dar um papel central à real aptidão que uma pessoa tenha para fazer

¹⁶⁹Esta aptidão foca-se essencialmente em informação sobre vantagens individuais. Neste sentido cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, *ob. cit.*, p. 319: “... a perspectiva da capacidade pretende apontar para um certo tipo foco informacional, ou seja, um certo eixo de informações que se há-de ter em conta no momento de julgar e comparar avantajamentos individuais globais.”

¹⁷⁰Cf. GOTOH, Reiko e DUMOUCHEL, Paul, *ob. cit.*, p. 12.

diferentes coisas cuja realização considere valiosa. A perspectiva da capacidade centra-se sobre as vidas humanas e não apenas sobre os recursos de que as pessoas disponham ...”¹⁷¹

Quanto a nós, e adiantando já um pouco do que será dito em conclusão, ainda que esta abordagem seja essencialmente filosófica, parece-nos um erro crasso separar os cenários de desenvolvimento e de liberdade. Não são só os números, na forma de PIB e sua elevação, o aumento das receitas, a industrialização ou o progresso tecnológico que refletem desenvolvimento; não sendo por isso critérios adequados para aferir do real bem estar das pessoas de uma sociedade, não obstante a sua importância como medida de desenvolvimento. A democracia, acompanhada dos direitos civis que a caracterizam e liberdade individual nas suas mais variadas vertentes, devem ser vistas como instituições fundamentais ao desenvolvimento de um povo e não como entraves à expansão económica e ao incremento da riqueza. De facto, um modelo de desenvolvimento que se baseie somente no aumento de riqueza nem sempre reflete uma melhoria das condições de vida das pessoas. Amartya Sen vem mesmo exemplificar com o facto de um americano de raça negra, apesar da potência económica do país, poder ter uma expectativa de vida inferior a alguns indianos.

Assim, deve a expansão da melhoria das condições de vida reger o modelo de desenvolvimento de qualquer país, pois só esse modelo poderá conseguir responder às efetivas necessidades dos seus membros.

¹⁷¹Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 345.

4 – CONCLUSÃO: UM BALANÇO ENTRE A VISÃO DO FILÓSOFO E A DO ECONOMISTA

Após a análise de alguns pontos de contacto entre o pensamento de John Rawls e Amartya Sen, passamos a um pequeno balanço que irá acabar por ser uma conclusão do presente trabalho de investigação.

Começamos por constatar que, tanto Sen como Rawls rejeitam a doutrina utilitarista mas, aqui chegados, impõe-se a seguinte questão: não será Rawls, afinal de contas, um utilitarista?

Isto é, ao considerar a quantidade de bens primários para aferir da maior ou menor qualidade de vida dos membros de uma sociedade, não estará a defender um raciocínio com feições utilitaristas, quando os defensores desta corrente aferem da maior ou menor quantidade de felicidade gerada pelas nossas ações?

Consideramos que, apesar da coincidente figura do Homem que pauta as suas escolhas em função dos seus interesses egoístas, a sua teoria não é utilitarista, por defendermos que é, sim, uma teoria deontológica.

Se a teoria utilitarista, enquanto teoria consequencialista que é, visa atingir um fim, isto é, a felicidade para o maior número de pessoas; já no âmbito de uma teoria deontológica as ações valem por si mesmas e não como meios para atingir um fim interesseiro. Ou seja, Rawls defende a eleição de princípios de justiça sob um véu de ignorância precisamente para que se inviabilize a interferência de interesses particulares na tomada de decisões que irão afetar a sociedade como um todo, estando por isso o bem estar coletivo acima dos interesses individuais.

Assim, as ações não são justificadas pela obtenção de bons resultados e sua utilidade pois as partes contratantes agem de forma a que, independentemente da sua condição na sociedade, não sejam penalizadas pelos interesses característicos da individualidade de cada um, ainda que uma vez removido o véu constatem que não o seriam.

Ora, se neste ponto constatamos a concordância entre os autores, o mesmo não acontece ao longo do restante trabalho de investigação.

O economista indiano vem colocar uma série de objeções à ideia de posição original e, consequentemente, ao conceito de bens primários.

Quanto a nós, admitimos a fácil sedução causada pelo mecanismo da posição original pois parece-nos criar-se aqui uma espécie de “dependência saudável” entre os membros da

sociedade que está prestes a ser formada. Isto é, a fim de alcançar maiores vantagens para o grupo, ele tem de se unir, cooperando, a fim de conciliar da melhor forma os seus interesses pessoais e os interesses do grupo. Todo este processo se tornará mais honesto, digamos assim, se decorrido sob o véu da ignorância, onde os indivíduos fazem as suas opções tendo em conta não apenas o “eu”, mas sim o “todo”, numa lógica de cooperação.

Mas, e como já foi dito, Sen duvida claramente do resultado contratual que supostamente a posição original propicia já que afirma a existência de vários princípios, privilegiando assim uma ideia de justiça que permita a sua pluralidade, discutida socialmente e que resulte do exercício do raciocínio público, e não de um hipotético contrato social. Abdica assim de um estado ideal de justiça, em busca da correção das injustiças presentes em qualquer sociedade real. Defende, portanto, a análise e o estabelecimento de comparações entre a evolução das vidas dos indivíduos, claramente influenciada pelo contexto dentro do qual se desenvolvem.

Posto isto, e não obstante o brilhantismo de Rawls e sua teoria, privilegiamos também a escolha social como moldura adequada, não só por se centrar na dimensão comparativa – preocupando-se com as reais escolhas existentes “em cima da mesa” – mas ainda por reconhecer que, no que toca a questões de justiça social, existe uma grande panóplia de razões que servirão de base para optar entre uma ou outra política. A convicção de Rawls de que, na posição original, os dois princípios emergem em unanimidade, parece demasiado ambiciosa pois que poderão existir contratos alternativos e, ainda assim, apelativos.

No que respeita ao conceito de bens primários, mais uma vez a argumentação de Rawls afigura-se como atrativa na medida em que, em princípio, a posse de uma maior quantidade de bens primários permitirá aos membros de uma sociedade alcançar mais facilmente os seus objetivos.

No entanto, consideramos que nem sempre é assim. Com efeito, existem inúmeros casos de indivíduos que, com uma menor quantidade de bens têm, indiscutivelmente, uma vida melhor do que outros que numa situação inicial; por exemplo, devido ao facto de durante o seu percurso de vida se envolverem em drogas. Claro está que Rawls poderia objetar que o caminho das drogas faz parte da conceção de bem daquele indivíduo e ainda, dizer que não pretende tratar as situações de insucesso que tenham origem em escolhas de vida (situação que não pensamos ser assim tão linear). Mas, vejamos um outro exemplo que nos faz ter dúvidas quanto ao facto do autor aferir do maior favorecimento dos sujeitos a partir da posse dos bens primários: entre duas pessoas que, numa posição inicial possuem a mesma

quantidade de bens primários, pode haver desigualdade nomeadamente, se uma delas for portadora de uma doença grave que implique despesas elevadas por um período indeterminado. Ora, apesar da pessoa doente possuir a mesma quantidade de bens primários que a pessoa saudável, está claramente numa situação de desvantagem e desigualdade pois esses bens serão gastos com mais celeridade. Não deveria haver uma compensação no sentido de, por exemplo, serem subsidiadas ajudas respeitantes a tratamentos, medicação e até transportes?

Assim, consideramos que Rawls, apesar de tentar, ao introduzir o princípio da diferença, prever as situações não só de desigualdade social e económica, mas também de desigualdade natural, não o consegue fazer sem deixar lacunas. Este princípio garante ao indivíduo os mesmos bens primários mas não prevê uma compensação desta desvantagem natural que, afinal, é bem realista.

Concluimos ainda que a predominância total da liberdade sobre a igualdade tal como Rawls a preconiza é fortemente posta em causa por Amartya Sen. O economista vem aclamar a desnecessidade de suprimir a liberdade para desse modo promover a igualdade já que, na sua perspectiva, uma maior igualdade na distribuição dos bens não justifica sempre um sacrifício da liberdade. Trata-se de uma suavização da proposta de Rawls que, neste ponto, perfilha um radicalismo evidente.

Apesar de Rawls incluir a liberdade também no elenco de bens primários, confere-lhe ainda um estatuto especial adicional ao estabelecer a prioridade do primeiro princípio. E, ao atribuir prioridade a este, reflete a sua intenção de dar à liberdade um lugar de destaque dado ser um valor indispensável em várias dimensões da nossa vida. Com efeito, é a liberdade que assegura a independência nas nossas vidas; ela é, uma liberdade básica que assume diversas formas, como, por exemplo, a liberdade de expressão. No entanto, não será extremo conferir-lhe uma “prioridade cega”, isto é, face a todo e qualquer outro bem? Não existirão situações em que esta prioridade se mostrará duvidosa?¹⁷²

Ora, se por um lado concordamos com o facto de a liberdade não ser apenas um bem a juntar à ampla quantidade de bens primários, e que, por isso, não pode ser vista como uma mera ferramenta que complementa outras – como as vantagens de foro económico – e dever, por sua vez, ser encarada como um aspeto crucial e determinante na nossa independência, não

¹⁷²Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit., p. 113: “Por que motivo deveríamos nós encarar a fome, as carestias e a privação de cuidados médicos como algo necessariamente menos importante do que toda e qualquer espécie de liberdade pessoal?”

pensamos ser coerente afirmar que um qualquer pequeno ganho de liberdade seja sempre suficiente para justificar grandes sacrifícios de outros benefícios.

Sen deixa bem claro que a sua pretensão não é por em causa o valor atribuído à liberdade, mas sim indagar em que medida o facto de ter mais liberdade e direitos aumenta a vantagem pessoal do indivíduo, uma vez que se trata apenas de uma parte do que está em jogo. O primeiro princípio envolve diversas liberdades pessoais bem como direitos políticos e civis básicos, é certo, mas a sua precedência total parece-nos desajustada face a algumas situações de necessidades económicas. Quando tais necessidades configuram uma situação de vida ou de morte, o seu estatuto não nos parece inferior ao das liberdades pessoais, pelo que não nos parece razoável tornar regra o menosprezo leviano das necessidades económicas face as liberdades do primeiro princípio.

Apesar de tudo o que foi exposto, e tal como já foi referido, a teoria de Amartya Sen não deve ser vista como alternativa à de John Rawls. Sen apresenta uma visão diferente do problema, é certo, mas reconhece aspetos com os quais concorda com o norte-americano, por exemplo, ao ressaltar que a equidade é realmente importante na procura da justiça, ainda que não partilhe da forma como este retrata a imparcialidade da posição original. E, não obstante a crítica que o economista faz à liberdade sem freios preconizada por Rawls, aplaude o facto de o filósofo lhe ter atribuído um lugar de destaque, já que considera a liberdade como um valor de tal forma crucial, que a distinção entre ela e outros valores se revela digna de tal elevação.¹⁷³

No que respeita às instituições, é inegável o facto de qualquer teoria da justiça ter de lhes conceder um papel principal, mas, segundo Amartya, elas não devem ser encaradas como manifestações de justiça mas sim como meios para a promover.

Em suma, a *Teoria da justiça* de John Rawls contém fortes doses de raciocínio crítico: a sua concepção de equidade, o mecanismo da posição original, a formulação dos dois princípios de justiça são exemplos da sua brilhante e revolucionária forma de ver e pensar a justiça. Mas, somos “forçados” a ser favoráveis a Amartya Sen quando faz certas críticas a Rawls pois partilhamos da opinião de que “sociedade perfeitamente justa” é, nos dias que correm – e como sempre foi -, uma expressão pouco real, sendo preferível um esforço no sentido de eliminar injustiças evidentes para que assim se possa alcançar a melhor justiça possível.

¹⁷³Cf. SEN, Amartya – *A ideia de justiça*, ob. cit. , p. 113: “Rawls deu à linha de pensamento que tem por matriz a liberdade, um lugar definitivo no corpo principal da sua teoria da justiça.”

O economista indiano proporciona-nos uma nova forma de “ver” os problemas inerentes às sociedades de hoje. Vem alertar-nos para o facto de, erradamente, se associar o conceito de desenvolvimento ao crescimento económico de uma sociedade, de um país. Não obstante a evidente interação entre uma coisa e outra, Amartya vem relativizar as condicionantes de cariz material para se debruçar sobre o pano de fundo social e cultural que preside ao dia-a-dia dos indivíduos, como principal indicador de desenvolvimento. Para Sen, este desenvolvimento traduz-se num processo de ampliação das capacidades de que os sujeitos dispõem para fazerem as suas próprias escolhas no decurso das suas vidas. Deve por isso haver uma preocupação especial em criar as condições necessárias à prática do potencial dos membros de uma qualquer sociedade.

É claro que o desenvolvimento há-de sempre contar com uma base material mas, o crescimento económico, por si só, não conduz ao desenvolvimento social.

Importa ainda ter em atenção os dois mundos tão díspares que serviram de pano de fundo à formação pessoal e académica destes dois autores: o mundo ocidental de Rawls e o mundo oriental de Sen. Amartya Sen, oriundo de um país de castas, a Índia, é inevitavelmente “tocado” por problemas e cenários que não chegam ao ocidente, pelo menos de forma tão chocante, o que determina a sua peculiar forma de ver a sociedade e suas carências. Afinal, os *dalit*, o “lixo” da sociedade, vêm já ao mundo numa situação de desvantagem pelo simples facto de nascerem naquele país, no seio de uma família pertencente à classe dos intocáveis. Vêm as suas oportunidades de vingar cercadas desde o primeiro dia de vida. É a distensão das oportunidades e, conseqüentemente, das capacidades destas pessoas que proporcionará um verdadeiro desenvolvimento.

O bem estar da população constitui para Amartya Sen uma forma de medir o progresso de um país, o que inclui, por exemplo, indicadores de saúde e de educação. Tais critérios, à medida que apresentam resultados mais otimistas, contribuem para a crescente liberdade de um povo na determinação do curso das suas vidas.

O Budismo, principal religião na Índia, postula uma série de ensinamentos que não raras vezes são citados por Sen. A sua mudança de paradigma tem certamente a influência budista, senão vejamos:

“Escuta – caso tivesses sido atingido por uma seta envenenada não me estarias a perguntar «Quem disparou a seta? Que aspecto tinha a pessoa? De onde é ela?»... Estarias a dizer: «Ajuda-me! Tira esta seta de mim! Depressa!»”¹⁷⁴

“O que Buda queria dizer é que é importante dedicarmo-nos ao que é urgente e concreto em vez de nos distrairmos com especulações e teorias. Temos de viver no aqui e agora.”¹⁷⁵

Não nos fazem estas passagens lembrar Sen ao defender a remoção das injustiças ao invés de tentar construir uma teoria capaz de levar ao surgimento de sociedades ideais?

Quanto a nós, discutir a justiça e as suas implicações é sempre um exercício difícil e exigente e não há dúvidas que formar uma opinião sólida sobre o que ela deva ser e como alcançá-la, impõe uma prática cooperante e humilde. Pensar a justiça é preciso e é indispensável que isso se faça sem dogmatismos ou preconceitos. É urgente que não nos concentremos demasiado nas nossas convicções pois sempre se aprende com vozes discordantes. É errado aspirar a que nos ouçam e concordem connosco se não estivermos recetivos ao mesmo; afinal, o diálogo e a comunicação são dois contributos imprescindíveis para o alcance de teorias cada vez mais esclarecidas.

Amartya Sen é um exemplo de sabedoria, não só visível através das conclusões a que chega, mas sobretudo através da forma como o faz. Apesar de discordar de John Rawls em variados aspectos, avalia minuciosamente a sua teoria reconhecendo o mérito do mestre, o que faz da obra do economista um refinamento da *Teoria da justiça* do filósofo e não uma crítica pura e simples. E, quanto a nós, o progresso só se concretiza se não se vulgarizar aquilo que já foi encontrado e discutido; há que inovar e contribuir para que surjam novas questões, ideias, argumentos.

Terminamos desta forma o nosso trabalho de investigação, cientes de que muito haveria ainda para explicar. No entanto, invade-nos um sentimento de missão cumprida depois de relembrar a tão já conhecida e discutida *Teoria da justiça* de John Rawls, ao conferir à pesquisa uma feição inovadora e refrescante graças ao genial contributo de Amartya Sen.

¹⁷⁴Cf. Buda *apud* MORRIS, Thomas – *Em que acreditam os budistas?*, booket, Lisboa, 2007, p. 16

¹⁷⁵Cf. MORRIS, Thomas – *ob. cit.*, p. 16

BIBLIOGRAFIA

- ALTABLE, Maria Pilar González: *John Rawls: una concepción política y liberal de la justicia* (Editorial Novo Século, Barcelos – Portugal, 1993)
- BIDET, Jacques: *John Rawls y la teoria de la justicia* (Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000)
- CAUPERS, João: *Os direitos fundamentais dos trabalhadores e a Constituição* (Livraria Almedina, Coimbra, 1985)
- COSTA, Mário Júlio de Almeida: *História do Direito Português* (Edições Almedina S.A., 5ª edição revista e atualizada, Coimbra, 2009)
- CRUZ, José Neves: *Economia e Política: uma abordagem dialéctica da escolha pública* (Coimbra Editora, Coimbra, 2008)
- D'AGOSTINO, Francesco: *Justiça: elementos para uma teoria* (Princípia Editora, Lda., Cascais, 2009)
- DA CUNHA, Paulo Ferreira: *Amor Iuris: Filosofia contemporânea do Direito e da Política* (Edições Cosmos, Lisboa, 1995)
- DA CUNHA, Paulo Ferreira: *Filosofia política da Antiguidade ao século XXI* (Imprensa Nacional – Casa da Moeda, S.A., Lisboa, 2010)
- DA CUNHA, Paulo Ferreira: *Filosofia Política: da antiguidade ao século XXI* (Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2011)
- DA CUNHA, Paulo Ferreira: *Síntese de Filosofia do Direito* (Edições Almedina, S.A., Coimbra, 2009)
- FERNANDES, Sérgio Fernando Ferreira: *Justiça particular e justiça social* (Tese de Mestrado em Ciências Jurídico-Filosóficas na Faculdade de Direito Universidade do Porto, Porto, 2010)

- GARRIDO, Pablo Sánchez: *Raíces intelectuales de Amartya Sen: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx* (Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2008)
- GOTOH, Reiko & DUMOUCHEL, Paul: *Against injustice* (Cambridge University Press, Reino Unido, 2009)
- GURVITCH, Georges: *La idea del derecho social* (Editorial Comares, S.L., Granada, 2005)
- KUKATHAS, Chandran & PETTIT, Philip: *La teoría de la justicia de John Rawls e sus críticos* (Editorial Tecnos – Grupo Anaya S.A., Madrid, 2004)
- LEHNING, Percy B.: *John Rawls: an introduction* (Cambridge University Press, Reino Unido, 2009)
- MELO, Frederico Alcântara: *John Rawls: uma noção de justiça* (working paper 9/2001 da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa)
- MOLLER, Josué Emilio: *A justiça como equidade em John Rawls* (Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, 2006)
- MORRIS, Christopher: *Amartya Sen* (Cambridge University Press, Reino Unido, 2010)
- MORRIS, Thomas: *Em que acreditam os budistas?* (booket, Lisboa, 2007)
- POGGE, Thomas: *John Rawls: his life and theory of justice* (Oxford University Press, Inc., Reino Unido, 2007)
- RACHELS, James: *Elementos da filosofia moral* (Gradiva Publicações Lda., Lisboa, 2004)
- RADBRUCH, G.: *Filosofia do Direito* (Arménio Amado Editor, 6ª edição, Coimbra, 1997)
- RAWLS, John: *Justiça como equidade: uma reformulação* (Martins Fontes, S. Paulo, 2003)

RAWLS, John: *O liberalismo político* (Editorial Presença, Lisboa, 1997)

RAWLS, John: *Uma teoria da justiça* (Editorial Presença, Lisboa, 1993)

SAN JOSÉ, Aranzazu Albertos: *Crítica de Amartya Sen a la economia utilitarista* (Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1999)

SEN, Amartya: *A ideia de justiça* (Edições Almedina S.A., Coimbra, 2010)

SEN, Amartya: *Desenvolvimento como liberdade* (Gradiva, Lisboa, 1999)

VALLADÃO, Haroldo *et al*: *Estudos em memória do Professor Doutor Paulo Cunha* (Tipografia Guerra, Lisboa, 1989)

VECA, S. e MAFFETONE, S.: *L'idea di giustizia da Platone a Rawls* (Editori Laterza, Roma, 2001)

www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1998/sen-lecture.pdf (Data da última consulta: 10/07/2012)

www.fep.up.pt/docentes/joao/material/desenv_liberdade.pdf (Data da última consulta: 10/07/2012)

www.scielo.br/pdf/trans/v32n1/09.pdf (Data da última consulta: 10/07/2012)

www.ordemlivre.org/2009/02/carta-de-uma-prisao-em-birmingham/ (Data da última consulta: 10/07/2012)